This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

572.7
Usteri
1824

Theological School
IN CAMBRIDGE.

The Gift of
COL. BENJAMIN LORING.

ENTWICKELUNG

des

Paulinischen Lehrbegriffes

mit Hinsicht

auf die

übrigen Schriften des Neuen Testamentes.

Ein

exegetisch-dogmatischer Versuch

von

LEONHARD USTERI.

Εἰκότως καὶ ἡ γραφὴ τοιούτους τινὰς ἡμᾶς διαλεκτικοὺς οὕτως ἐθέλουσα γενέσθαι, παραινεῖ· Γίνεσθε δὲ δόκιμοι τραπεζῖται.

ΚΛΗΜΗΣ.

ZÜRICH

bey Orell, Füſsli und Compagnie.

M. D. CCC. XXIV.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY.
HARVARD UNIVERSITY

Spec
572.7
Ustert
1824

Seinem theuern Lehrer

Herrn

Friedrich Schleiermacher

Doctor der Theologie

weiht

diese Schrift

zum Zeichen

der

innigsten Liebe und Verehrung

DER VERFASSER.

VORWORT.

Das besondere Studium der Paulinischen Briefe, wozu mich die vor einer Anzahl jüngerer Freunde zu haltenden Vorträge veranlaſste, und die aufmunternde Theilnahme, die ich dabey fand, erregte in mir den Gedanken, zugleich etwas Schriftliches für das theologische Publicum auszuarbeiten. Da mir nun weniger am Herzen lag, die Auslegung einzelner schwieriger Stellen der endlichen Entscheidung näher zu bringen, als vielmehr den innern Zusammenhang der ganzen Paulinischen Lehre zu erforschen, so richtete sich meine Thätigkeit auf eine Darstellung des Gesammtinhaltes derselben oder auf eine Auseinander-

sich gründende Belehrungen zu erhalten, soll mich freuen; noch liegt die Theologie nicht fertig da, und selbst in Dingen, worüber man schon längst im Reinen zu seyn glaubt, kann man, denke ich, täglich noch etwas Neues lernen. Nur Bann- und Machtsprüche jeglicher Art mögen ferne bleiben; denn solche, wie sie der Wahrheit nie etwas abgewinnen können, werden auch niemahls selbige irgendwie zu fördern im Stande seyn.

Geschrieben zu Zürich im August 1824.

EINLEITUNG.

Mit dieser Einleitung habe ich mir nicht vorgesetzt, eine Schilderung des Lebens, des Charakters und der Schriften des Apostels vorauszuschicken; es ist darüber schon so Vieles und mitunter Vortreffliches geschrieben worden, dafs die Versuchung nur sehr gering seyn kann, hiezu einen Beytrag zu liefern; hingegen halte ich es für nothwendig, hier im Allgemeinen den Gesichtspunct anzugeben, von dem ich bey meinem Versuche, die Lehre des Paulus aus seinen Schriften darzustellen, ausgegangen bin, und die Principien, die mich dabey geleitet haben. Was zuerst den Umfang des vorgelegten Stoffes betrifft, so habe ich den Brief an die Hebräer nicht zu den Paulinischen gerechnet, da er nach meiner festen, auf eigener Untersuchung gegründeten, Ueberzeugung dem Apostel nicht angehört und, wiewohl er entweder aus seiner Schule herrührt oder wenigstens eine Bekanntschaft mit seiner Lehrweise voraussetzt, doch in einer etwas spätern Zeit, gegen das Ende des apostolischen Zeitalters geschrieben seyn mufs; dieſs Urtheil kann um so

weniger auffallen, da bereits weit der gröfsere Theil der jetzigen theologischen Schriftsteller denselben ebenfalls dem Paulus abspricht. Ich verweise über diesen Brief hauptsächlich auf die gründlichen Untersuchungen von Schulz, Seyffarth und De Wette(*), welches letztern Ansicht über das Verhältnifs seines Lehrinhaltes zu der Paulinischen Lehre ich besonders beypflichte; auch habe ich selbst in meiner Darstellung an mehrern Orten auf dieses Verhältnifs aufmerksam zu machen gesucht. Seine Stelle im Kanon verdankt der Hebräerbrief nicht dem Glauben, dafs Paulus ihn geschrieben, sondern seiner innern apostolischen Vortrefflichkeit; folglich kann er dadurch, dafs man ihn dem Paulus abspricht, weder von seinem eigenthümlichen Werthe, noch von seinem kanonischen Range etwas verlieren. Die andern dreyzehn Briefe aber glaubte ich alle, ohne Unterschied, gebrauchen zu dürfen; denn sollten sich auch vielleicht gegen einen, höchstens zwey derselben, nicht unbedeutende Zweifel erheben lassen, so hinderte diefs doch ihren Gebrauch keineswegs, weil, gesetzt auch sie wären unecht, doch nur auf der Aehnlichkeit und Uebereinstimmung mit den echten ihr verjährtes Ansehen beruhen würde, die Zweifel an ihrer Echtheit aber meist aus ganz andern Gründen hervorgehen, als die in Betreff des Hebräerbriefes. Wie diesem oder jenem Apostel ein Brief untergeschoben werden konnte, ohne dafs man es ahnete, ist jedoch immer noch weit leichter sich vorzustellen, als dafs gröfsere Stücke, ganze

(*) S. Theolog. Zeitschrift von Schleiermacher, De Wette und Lücke. Heft III. S. 1—51. — Für die äufsere Kritik sind die Daten am vollständigsten gesammelt von Orelli, in *Select. Patr. ecci. capit. Partic. III.* 8. *Turici* 1822.

oder halbe Capitel, in die vorhandenen seyen eingeschoben worden. Dem Unterschieber eines ganzen Briefes dürfen wir den Betrug nicht höher anrechnen, als er ihn selbst achtete, und die Zeit nicht vergessen, da es auch bey den Profanscribenten Mode geworden war, seinen Werken den Nahmen eines alten Schriftstellers vorzusetzen, ungeachtet es meistens bekannt genug war, wer dieselben geschrieben hatte; das Geschäft hingegen, Einschiebsel zu machen, konnte einer bey weitem mit keinem so guten Gewissen betreiben, und es würde ihm auch gewifs mit Recht weit übler aufgenommen worden seyn, weil das schon eine weit gefährlichere Art der Vermischung des Eigenen mit dem Fremden gewesen wäre. Wir finden zwar allerdings bey den Kirchenvätern nicht selten Klagen über verderbte Handschriften (*); allein das bezieht sich nur auf Glossen, Einschiebsel von einzelnen Versen, und Verschiedenheit der Lesearten aus Unverstand oder Mifsverstand der Abschreiber, keineswegs auf solche gröfsere Interpolationen. Dafs das Glossiren nahmentlich zu Alexandria von Vielen geübt wurde, ist bekannt genug, und es läfst sich begreifen, wie von da aus viele solche Glossen in den Text der Handschriften übergingen und sich entweder allmählig ganz darin festsetzten, oder nur theilweise in einzelnen

(*) So z. B. *Origenes* zu Matth. XIX. 19.: *Δῆλον ὅτι πολλὴ γέγονεν ἡ τῶν ἀντιγράφων διαφορὰ, εἴτε ἀπὸ ῥᾳθυμίας τινῶν γραφέων, εἴτε ἀπὸ τολμῆς τινων μοχθηρᾶς τῆς διορθώσεως τῶν γραφομένων, εἴτε καὶ ἀπὸ τῶν τὰ ἑαυτοῖς δοκοῦντα ἐν τῇ διορθώσει προστιθέντων ἢ ἀφαιρούντων.* Hievon haben wir an dem besonders in der Apostelgeschichte höchst willkürlich interpolirten *Cod. Cantabrig. Graeco-Lat.* ein merkwürdiges Muster.

Abschriften sich fortpflanzten. Von gröfsern Interpolationen wäre eine solche leichte und allgemeine Verbreitung nicht möglich gewesen. Denn einmahl, sollen sie aus der Zeit herrühren, da die Abschriften noch einzig in den Händen der Gemeindeältesten lagen, so hätte nicht nur über das zu diesem oder jenem Zweck Einzuschiebende ein völliges Einverständnifs zwischen denselben vorhanden seyn müssen, so dafs niemand von der Gemeinde etwas hätte erfahren können — was schon defshalb unwahrscheinlich ist, weil die Briefe von jeher vorgelesen wurden und also ihrem ganzen Inhalte nach bekannt waren — sondern auch eine Conspiration zwischen den Aeltesten aller Gemeinden wäre erforderlich gewesen, weil sonst bald hätte ruchtbar werden müssen, dafs die Abschrift der einen Gemeinde mehr enthalte als die der andern; und wie unwahrscheinlich ist nicht auch dieses! Sollen sie aber aus der Zeit herrühren, da schon einzelne Privatpersonen Abschriften besafsen, oder wohl gar, da die Ekdosis des *Ἀπόστολος* schon veranstaltet war, so wird es ganz unbegreiflich, wie sich die Interpolation eines einzigen Exemplars dergestalt hätte verbreiten können, dafs uns nur Abschriften des interpolirten Exemplars zugekommen, von den übrigen interpolationsfreyen Exemplaren aber keine Spur, ja nicht einmahl eine Nachricht, übrig geblieben wäre. Auch das Geschäft des Interpolators selbst kann man sich nicht recht vorstellen; denn wenn man noch sehr lange Zeit auf Rollen schrieb, wo war da Raum, um etwas von Bedeutung einzuschieben, wenn nicht das Ganze von neuem sollte geschrieben werden? Vermuthlich aber hat man sich die Vorstellung von heutzutage entlehnt, wo man sich die Bücher nach Gefallen mit Papier kann durchschiefsen lassen, und jeder hin-

zuschreiben, was ihm beliebt. So viel von der Integrität unserer Briefe, über welche ich mich erklären zu müssen glaubte.

Der Gesichtspunct, von dem meine Darstellung ausging und auf den sich alles zurückbezieht, liegt in der Entgegensetzung der vorchristlichen Zeit und des Christenthums. Dieser Gegensatz ist der constante Typus der ganzen apostolischen Predigt, und vor allen hat Paulus denselben theoretisch und praktisch so consequent durchgeführt, und in seiner Tiefe aufgefafst und gezeichnet (daher die so oft sich wiederholende Form von *ποτὲ μὲν — νυνὶ δὲ*), dafs wir ihn eigentlich den Wendepunct nennen können, um den sich alles bewegt. Mit einer anderwärts hergebrachten Eintheilung in Dogmatik und Moral, auf welchen Gegensatz Paulus nicht einmahl kommen konnte, und wiederum jener in Theologie, Christologie, Pneumatologie, Angelologie, Eschatologie und Anthropologie, welche Meyer zum Princip seiner Darstellung gemacht hat, wüfsten wir nichts anzufangen; wer davon ausgeht, der kommt gewifs niemahls zu einer natürlichen Entwickelung, sondern nur zu einer willkürlichen Zusammenstellung. Um letztere besonders zu vermeiden, habe ich mich in der Darstellung der Lehre in der Regel nur auf solche Stellen berufen, die ihrem Zusammenhang und ihrer Tendenz nach wirklich didaktisch sind, und sie sorgfältig von solchen unterschieden, in denen nur zufällig, im Flufs der Rede und ohne den Zweck der Belehrung, etwas geäufsert ist, und wo die gleichen Wörter, die in den didaktischen Stellen eine ziemlich genau begrenzte und sich gleich bleibende Bedeutung haben, weit weniger bestimmt und loser gebraucht sind. Ja ich habe einige Dogmen, die man aus solchen nicht didaktischen Stellen

herausgefunden hat, und denen ich freylich auch sonst keinen Platz in meiner Entwickelung auszumitteln gewufst hätte, mit Absicht stillschweigend übergangen; und ich hoffe, dafs billige und verständige Beurtheiler, die wissen, wie man sonst in den Handbüchern der Dogmatik mit den Beweisstellen umzugehen pflegt, mir diefs nicht zum Nachtheil anrechnen werden. — Bey der Vergleichung mit den andern Schriften des Neuen Testamentes habe ich mich besonders vor zwey Einseitigkeiten zu hüten gesucht; die eine ist die, wenn man überall die Einheit und Uebereinstimmung herauszubringen sucht, und der Verschiedenheit und Eigenthümlichkeit gar keine Rechnung trägt; die andere ist die, wenn man in Begrenzung des Eigenthümlichen zu scharfe Linien gegen einander zieht und die Verschiedenheit höher anschlägt als die Einheit. Nur in der Verbindung und gegenseitigen Durchdringung beyder Richtungen kann die Einseitigkeit vermieden werden; darum suchte ich auch bey der gröfsten Verschiedenheit die Einheit des lebendigen Geistes des Christenthums, von dem alle beseelt waren, und mit der Einheit zugleich die aus der Geschichte oder den Personal-Eigenthümlichkeiten herfliefsende Verschiedenheit der Verknüpfung und Darstellung aufzufassen. Die Vergleichung selbst konnte freylich nur in der Lehre von der Erlösung durch Christum, der Versöhnung, der Gerechtigkeit aus dem Glauben, u. s. w. Statt finden, da vom Gesetz und der Sünde, und von der Kirche Christi, aufser den Paulinischen Briefen, wenig Systematisches im Neuen Testamente vorkommt.

Ein unvermeidlicher Nachtheil einer systematischen Darstellung der Paulinischen Lehre, den wir nur hie und da durch gelegentliche Erinnerungen gut machen kon-

ten, ist der, dafs dabey die allmählige Entwickelung und historische Ausbildung der Lehre des Paulus nicht in die Augen fällt. Denn eine solche wird man doch zugeben müssen, wenn man nicht annehmen will, sein ganzes so wohl gebautes und vollendetes System sey auf Einen Schlag fertig gewesen und später kein Jota weder dazu noch davon gekommen. Doch dagegen sind seine eigenen Schriften das lauteste Zeugnifs. Sehen wir, wie seine frühesten Briefe, die an die Thessalonicher nähmlich, noch voll sind von den Erwartungen seiner Zeitgenossen und von der Hoffnung auf die baldige Wiederkunft Christi, wie diese sich stufenweise verlieren bis in den Briefen an die Kolosser und Ephesier, wo fast gar keine Spur mehr von ihr zu finden ist und sie beynahe wie vergeistigt erscheint; wie dann die Briefe an die Galater und Römer die Gerechtigkeit aus der gläubigen Anerkennung Christi und der innigen Gemeinschaft mit ihm der eingebildeten, auf die Erfüllung des äufserlichen Gesetzes gegründeten Gerechtigkeit entgegen stellen und uns den Apostel im unmittelbaren Streite mit den Juden zeigen; dann die Briefe an die Korinthier, wo wir in das innere Leben der gröfsten christlichen Gemeinde eingeführt werden und den Apostel in seinem Verhältnifs zu den andern Verkündigern sehen; wie er unentweglich seine Rechte behauptet und wie er, die Gemeinde züchtigend, die Geifsel des Wortes schwingt; endlich die Briefe an die Kolosser und Ephesier, wo die Universalität des Christenthums gegen die beschränkte Ansicht der Judaisirenden, die vollkommene Freyheit des christlichen Geistes und die allgemeine Beziehung Christi auf das ganze menschliche Geschlecht gepriesen, die Vernichtung hingegen des Jüdischen Staates und Gesetzes sowohl als der

heidnischen Götterwelt mit sichtbarem Triumphe geweissagt und verkündet wird: so erkennen wir darin eine herrliche, mit der Geschichte des Christenthums selbst parallel laufende Entwickelung und wie das, was zuerst nur in leichten Umrissen gezeichnet war, der Apostel immer heller und deutlicher erblickte, bis es sich ihm zu dem vollkommenen Bilde gestaltete; dessen Darstellung wir also versuchen wollen.

ERSTER THEIL.

DIE

VORCHRISTLICHE ZEIT.

ΧΡΟΝΟΙ ΑΓΝΟΙΑΣ.

ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ ΟΡΓΗΣ ΘΕΟΥ.

ΤΑ ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ.

ERSTER ABSCHNITT.

Die Menschen vor Christo sind durch den Verlust der ursprünglichen Gotteserkenntnifs allmählig in einen Zustand allgemeiner Sündhaftigkeit hineingerathen. *Πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι.* Röm. III. 9.

Die Wahrheit dieses Satzes beweist der Apostel sowohl an den Hellenen, als an den Juden, und zwar an jedem Theile besonders.

A. Hellenen. Röm. I. 19—32.

Gott hat sich den Menschen ursprünglich geoffenbaret in seiner allgegenwärtigen Macht, die alles erschaffen hat (*ἀΐδιος δύναμις*) und in seiner Weisheit und Güte, die alles nach dem Gesetze der Zweckmäfsigkeit und Schönheit geordnet hat (*θειότης*). In dieser Offenbarung liegt die Identität des Natürlichen und Uebernatürlichen; denn jenes unsichtbare Wesen Gottes (*τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ*) ist das eigentlich Uebernatürliche (*supra naturam*), aber es wird zum Natürlichen im Bewufstseyn des Menschen, der jenes Unsichtbare vermittelst seines geistigen Auges anschaut

(τὰ ἀόρατα νοούμενα καθορᾶται). Das Bewufstseyn Gottes erwacht in dem Menschen durch die Betrachtung der Schöpfung, als dem Werke der Allmacht und gütigen Weisheit; auf dieses wies Paulus selbst hin in seinen Reden zu Athen (Apg. XVII. 24—28.), und zu Lystra (XIV. 15—17.), da er in den Hellenen die Erkenntnifs des lebendigen Gottes im Gegensatz der todten Götzen hervorrufen wollte. Mit ihr ist aber auch zugleich die Erkenntnifs des göttlichen Willens verbunden, den wir auch unter die θειότης subsumiren können. Darum redet der Apostel von einem in die Herzen der Menschen geschriebenen Gesetze, und dem Gewissen, das sich in Uebereinstimmung mit demselben kund gibt (Röm. II. 15.), so wie er ihnen auch die Erkenntnifs des göttlichen Strafgesetzes (δικαίωμα τοῦ θεοῦ, Röm. I. 31.) über die Unsittlichkeit zuschreibt. Dieses dem Menschen natürliche, noch nicht verunreinigte Bewufstseyn Gottes nennt er ἀλήθεια τοῦ θεοῦ (Röm. I. 25. 18.).

Nach einer solchen bestimmten und fortwährenden Offenbarung Gottes durch die Welt, sind also die Menschen selbst Schuld (ἀναπολόγητοι), wenn sie durch Abweichung von dieser Wahrheit und durch Unterdrückung derselben in Sünde und Uebel verfielen. Diese Abweichung, Verirrung (πλάνη, ἄγνοια) begann damit, dafs sie die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes (τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ, τὴν ἀΐδιον δύναμιν καὶ θειότητα) verwandelten in ein lebloses, nichtiges (μάταιον) Bild eines Geschöpfes, und dasselbe statt des Schöpfers anbeteten und verehrten. Da wurde nach und nach ihr Verstand (διαλογισμοὶ, διάνοια) verwirrt und verfinstert, und ihr sittliches Gefühl (καρδία) abgestumpft, so dafs es nicht mehr Verstand (σύνετος), noch achtete auf die ursprüngliche

Offenbarung Gottes. Die Folge davon waren erstlich jene unnatürlichen Lüste, denen sie sich hingaben (Röm. I. 26—27.), ein unmittelbares Erzeugniſs der Idololatrie; sodann das Hervortreten alles möglichen Bösen, der gröſsten Verwilderung und Unordnung im geselligen Leben (28—31.). Beydes faſst Paulus zusammen unter dem Begriff des θάνατος, dem aus einer völligen Corruption entspringenden geistigen Tode, welcher nach der orientalischen Begriffsbildung zu der ζωή, als der Fülle des geistigen Lebens und der Seligkeit, den Gegensatz bildet, und die Spitze und Summe alles Uebels bezeichnet. Diesen Tod stellt er dar sowohl als eine natürliche Folge, gemäſs dem δικαίωμα τοῦ θεοῦ, dem von Gott aufgestellten Naturgesetze, und in dieser Beziehung konnte er von Gott sagen παρέδωκεν αὐτοὺς u. s. w. (24. 26. 28.), indem nähmlich Gott nur sein Gesetz über den Zusammenhang von Sünde und Uebel an ihnen vollzog (und diese das δικαίωμα vollziehende göttliche Thätigkeit ist die ὀργὴ θεοῦ, 1. 18.): aber auch als den verdienten Lohn (ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει, 1. 27.), darum, weil sie keine Entschuldigung haben, da Gott sich ihnen nicht unbezeugt gelassen hatte, und sie auch sein Naturgesetz, jenes δικαίωμα, ὅτι τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσὶ, erkannten. Dieſs ward auch wirklich erkannt; denn wer sollte sich nicht des Platon erinnern, wie scharf er die Unsittlichkeit, die ihm ebenfalls in der Nichterkenntniſs beruhte, als die Quelle des gesammten moralischen und physischen Verderbens im geselligen Leben der Menschen bezeichnete. Ueberhaupt erinnert uns diese ganze Ansicht des Paulus, der aus der Verkehrung und Verfinsterung des Gottesbewuſstseyns im Menschen allen Irrthum, und mit und durch diesen alle Sünde und alles Uebel herleitet,

an jenes Licht unter den Hellenen; denn gerade darin zeigt sich besonders das Christliche in Platon, dafs er lehrte: „die wahre, vollkommene Erkenntnifs sey nur Gottes Besitzthum; aber die menschliche Seele sey gleichsam eingetaucht in diese Erkenntnifs; und in welcher nur ihre göttlichen Züge nicht unkenntlich gemacht, wessen geistiges Auge nicht verfinstert und unterdrückt sey von der Gewalt des Irdischen und Vergänglichen, der lebe ein göttliches Leben und wachse in der Gottähnlichkeit; die aber dem Irdischen nachjagen, die greifen nach Schattenbildern, und seyen geblendet und betrogen vom Irrthum."

Parallelen zu der Paulinischen Ansicht finden sich auch in den andern Schriften des Neuen Testamentes. Zwar sind die Reden Christi meistens nur gegen die Juden und die Leviten des Jüdischen Volkes gerichtet, und sollten ihnen zeigen, dafs sie die Erkenntnifs Gottes, deren sie sich rühmten, nicht besitzen, und in keiner Gemeinschaft und Verwandtschaft mit dem göttlichen Wesen stehen. (Joh. VIII.) Aus diesem Negativen, dem Nicht-Haben Gottes oder dem Nicht-Seyn aus Gott, liefse sich freylich das Positive, das Verderbt- und Verlorenseyn der Erkenntnifs Gottes noch nicht erweisen. Allein es gibt doch Aussprüche, die ein solches ursprüngliches Bewufstseyn Gottes, ein inneres Licht in dem Menschen vorauszusetzen scheinen. Joh. VIII. 47, ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ, was dort ohne alle Beziehung auf Christum gesagt ist. VI. 46, ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν (womit zu vergleichen ist 1. Joh. II. 7, ἐντολὴ παλαιὰ, ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς. IV. 6, ὁ γινώσκων τὸν θεὸν, ἀκούει ἡμῶν) — besonders aber Matth. VI. 22. 23, wo ὁ ὀφθαλμὸς ἁπλοῦς parallel läuft mit τὰ ἀόρατα τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, Röm. I. 20. u. f.;

der ὀφθαλμὸς πονηρὸς ist der ἀδόκιμος νοῦς, und τὸ σκότος, das die Frucht davon ist, ist in der Paulinischen Gedankenreihe der θάνατος. — Ferner ist zu beachten das Wort Petri, Apg. X. 35, ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος τὸν θεὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην, wo freylich zunächst die Jüdischen Proselyten gemeint sind, aber doch noch kein Zusammenhang mit dem Christenthum da ist. Nur die, in denen diese Erkenntnifs und Furcht Gottes wohnt, sind ihm angenehm zur Verkündigung des Evangeliums, was ganz übereinstimmt mit Joh. VI. 44. VIII. 47.; in welchen sie aber noch nicht erwacht und zum Leben gekommen ist, die sind in der ἄγνοια I. Petr. 1. 14., oder πλάνη, Apg. III. 17. (vergl. Eph. IV. 18. Apg. XVII. 30.). So redet auch Jakobus von einem πλανηθῆναι ἀπὸ τῆς ἀληθείας und einer πλάνη ὁδοῦ, V. 19. 20.

B. Juden. Röm. II. 1—24. III. 10—19.

Dafs sich bey diesen die Erkenntnifs Gottes nicht wie bey den Heiden in Idololatrie verwandeln und dadurch die Sündhaftigkeit bis zur völligsten geistigen und physischen Verderbnifs steigern konnte, dafür war gesorgt durch das geschriebene Gesetz, den νόμος Μωϋσέως, der unter ihnen die Erkenntnifs Gottes bewahrte und ihnen den Willen Gottes vorhielt. Dieses Gesetz betrachtet Paulus als einen Vertrag, der zwischen Gott und dem Jüdischen Volke durch Vermittlung Mosis geschlossen war, wobey Gott den ihn haltenden die Seligkeit (ζωὴ) zur Belohnung, den ihn übertretenden das Verderben (θάνατος) als Strafe verheifsen hatte. Doch keiner hat das Gesetz erfüllt und darum werden alle durch dasselbe gerichtet werden, alle der göttlichen Strafe anheimfallen; das Verderben wird auch sie erreichen, und zwar als eine um so verdientere Strafe, als sie sich durch die Güte Gottes,

der ihnen die Erkenntniſs seines Wesens und Willens bewahrte, nicht zur Sinnesänderung bewegen lieſsen. Der Stolz hatte sie geblendet und verhärtet, der natürlich im Gegensatz gegen die rings sie umgebenden abgöttischen Völker groſse Nahrung fand und sich durch die an die Abstammung von Abraham geknüpften Verheiſsungen steigerte bis zu dem vermessenen Vorurtheile, daſs sie schon als Inhaber des Gesetzes (ἀκροαταὶ τοῦ νόμου, Röm. II. 13.) nicht nur selbst, ihrer Uebertretungen ungeachtet, vom Gerichte frey gesprochen, sondern auch das Richteramt über alle andern Völker erhalten werden (II. 1. 17. u. f.). Allein vor Gott gilt kein Ansehen der Person, er sieht auf das Innere des Menschen (οὐ προσωπόλήπτης ὁ θεὸς, ἀλλὰ καρδιογνώστης); die äuſsern Vorzüge, die erst bey der Erfüllung des Gesetzes etwas werth sind, nützen ihnen also nichts. Daher denn auch Paulus eine scharfe Polemik gegen diejenigen übt, die sich auf äuſserliche Vorzüge etwas zu Gute thun, ungeachtet sie vor Gott eben so verwerflich sind, als die Heiden; denn das Gericht Gottes ergeht über alle, welche das Böse thun. (Nahe verwandt damit ist die Polemik Christi gegen die Pharisäer und Schriftkundigen, als gegen die Führer und Obersten des Jüdischen Volkes. Vergl. Matth. XXIII. 23 u. f.; Joh. VII. 19., VIII. 39. u. f.)

Diese ganze Erörterung betraf nicht so fast die einzelnen Menschen, sondern dieselben in ihrem Zusammenseyn betrachtet, als Massen nach dem groſsen Typus des Völkerlebens (*); daher der Schluſssatz, womit Paulus endet, πᾶς ὁ κόσμος ὑπόδικος τῷ θεῷ, d. h. das ganze menschliche Geschlecht ist

(*) Schleiermachers Glaubenslehre. Bd. II. S. 39 u. f.

in einen solchen Gesammtzustand von Verdorbenheit und Zerrüttung versunken, so weit von der Erkenntnifs und dem Willen Gottes abgewichen, dafs es von Rechtswegen nichts anders als die Strafe (δίκη) von Gott zu erwarten hätte.

ZWEYTER ABSCHNITT.

Beziehung der Sündhaftigkeit aller Menschen auf die Sünde des ersten Menschen oder von der sogenannten Erbsünde.

Diese Beziehung hat nur einen untergeordneten oder relativen Werth, weil die Darstellung derselben bey Paulus ihren Zweck nicht in sich selbst hat, sondern in dem Gegenbilde. Adam ist Typus um des Antitypus, Christi, willen; wie von diesem aus Heil und Leben über die Menschen sich verbreitete, so von Adam aus Tod und Verderben; der Vergleichungspunct ist also die Abhängigkeit der Menschen von dem einen sowohl als von dem andern. Indessen liegt in dem Zusammenhange der Sündhaftigkeit aller spätern Menschen mit dem Anfangspuncte der Sünde allerdings ein didaktischer Gehalt. Röm. V. 12—19.

Durch Einen, den ersten Menschen, ist die Sündhaftigkeit (ἁμαρτία) in die Welt gekommen; denn er war ein irdischer, ἐκ γῆς χοϊκός, 1. Cor. XV. 47. (s. v. a. σαρκικὸς oder ψυχικὸς); durch die Sündhaf-

tigkeit aber ist das Uebel und Verderben gekommen, dessen — wie schon bemerkt wurde — symbolisches Substrat der Tod ist; und in wiefern alle Menschen gesündigt haben, oder, inwiefern alle an der sündhaften Natur Adams Theil genommen haben, so hat sich auch der Tod, die Unseligkeit, über alle Menschen verbreitet. — Für Adam war der Tod eine Strafe, weil er, nach der Schrift, ein bestimmtes Geboth übertreten hatte (daher die Ausdrücke *παρακοὴ*, *παράβασις*, *παράπτωμα*); für die andern Menschen aber bis Moses, und auch nach diesem für alle die, welche kein positives Gesetz hatten (*), also nach der Paulinischen Vorstellung, im Ganzen genommen für alle Juden vor Moses, und für alle Heiden, ist der Tod als eine natürliche Folge gekommen, gemäfs dem *δικαίωμα τοῦ θεοῦ* (Röm. I. 32.) *ὅτι τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσὶ*, oder dem von Gott statuirten Zusammenhange zwischen Sünde und Uebel. Diesen Zustand (zum Unterschiede von dem, da der Tod betrachtet werden konnte als die positive Strafe für die Uebertretung des Gesetzes) nennt Paulus eine *βασιλεία τοῦ θανάτου*. — Ein anderer Zusammenhang aber, als der der Identität der menschlichen Natur und also auch der Uebertragung ihrer Sündhaftigkeit auf alle Nachkommen, ist nirgends angedeutet, und weitere Erörterungen hierüber sind weder möglich noch wünschenswerth. Denn auch der Satz (Röm. V. 19.), *διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοὶ*, besagt weiter nichts, als dafs schon in der

(*) Denn das sind *οἱ μὴ ἁμαρτήσαντες ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ*. Das *μὴ* mufs also bleiben, wenn schon einige Lateinische Kirchenväter es entweder nicht hatten oder nicht verstanden.

Sündhaftigkeit Adams, die sich in der Uebertretung eines positiven Gebothes zuerst als wirkliche, bewufste Sünde kund gab, die Sündhaftigkeit der ganzen menschlichen Natur zum Vorschein gekommen, dafs in der Sünde des Anfängers des menschlichen Geschlechtes die Sündhaftigkeit des ganzen Geschlechtes schon mit gesetzt, durch sie vermittelt und bedingt sey.

Von einer durch den Fall, d. h. die erste wirkliche Sünde, Adams geschehenen Veränderung der menschlichen Natur, ist bey Paulus keine Spur zu finden (*); im Gegentheil setzt er 1. Cor. XV. 45. u. f., wo er zwar in einem andern Zusammenhange davon redet, den πρῶτος Ἀδὰμ von vorn herein als χοικὸς (s. v. a. γηγενὴς Weish. VII. 1.) und ψυχικός. Auch würde dieſs im Widerspruch stehen mit 1. Timoth. II. 13. (vergl. 2. Cor. XI. 3.), wo die παράβασις der Eva zugeschrieben wird, so dafs eigentlich dieser die Urheberschaft alles Uebels zugestanden werden müfste, dem Adam aber in einem secondären Grade. Wiewohl auf dieſs letztere kein grofser Werth zu legen ist, zumahl in dem Zusammenhange, in welchem es vorkommt, so weist doch schon dieses darauf hin, dafs die ἁμαρτία, die mit Adam in die Welt kam, nicht von seiner παράβασις, sondern von seiner Naturbeschaffenheit, der Anlage zur Sündhaftigkeit zu verstehen sey. Es könnte indessen scheinen, die Stelle Röm. V. 18. würde jener Meinung besonders Vorschub thun. Allein erstlich ist nicht zu vergessen, dafs gerade hier die Entgegensetzung ihren höchsten Punct erreicht, so dafs nicht leicht zu entscheiden

(*) Die Unhaltbarkeit dieses Dogma's hat Schleiermacher aus der dadurch entstehenden Verwirrung der Begriffe nachgewiesen a. a. O. S. 50 u. f.

ist, wie viel von der Darstellung des Typus auf Rechnung des Antitypus zu setzen sey; anderseits müssen wir auch hier sagen: das παράπτωμα ist durch die ἁμαρτία, die sündhafte Natur, bedingt, und nur die erste in eine bewufste That heraustretende Aeufserung derselben; und ebenso ist auch das κατάκριμα, dem alle Menschen unterliegen, bedingt durch die ἁμαρτία, die sündhafte Natur, an welcher alle Antheil haben, so dafs man mit allem Recht aus Vs. 12. dazu suppliren kann, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. Dafs alle Menschen die Verschuldung Adams zu büfsen haben, daran ist keine Veranlassung zu denken, und eben so wenig in Eph. II. 3., welches man wegen des Ausdruckes τέκνα φύσει ὀργῆς als eine Beweisstelle anzuführen pflegt. Denn gesetzt auch, φύσει sey ursprünglich, wiewohl es schon um der Varianten willen keineswegs von Verdacht freyzusprechen ist, so kann doch der ganze Ausdruck nichts weiter bedeuten, als der parallele ὑπόδικος τῷ θεῷ. Τέκνον hezeichnet nähmlich allgemein das Verhältnifs der Abhängigkeit; die ὀργὴ ist, wie wir schon gesehen haben, die, sey es nun das natürliche oder das positive Strafgesetz, vollziehende Thätigkeit, also die Strafgerechtigkeit Gottes; und somit ist τέκνον ὀργῆς überhaupt strafbar, der Strafe verfallen. Will man nun φύσει nicht fahren lassen, so kann man es durch ἁμαρτία erklären: „durch die sündhafte Natur waren wir strafbar; sie verfällte uns in dem Gerichte Gottes" (*).

(*) Clemens v. Alex. führt diese Stelle an mit Weglassung des φύσει. *Cohortat. ad Gentes, Opp. Tom. I. p. 23. ed. Potteri.* Ἦμεν γάρ που καὶ ἡμεῖς τέκνα ὀργῆς, ὡς καὶ οἱ λοιποί. ὁ δὲ Θεὸς, πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει, διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ, ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς, ὄντας ἤδη νεκροὺς τοῖς

Aus diesem allem ergibt sich von selbst, dafs Paulus keine solche ursprüngliche Vollkommenheit und Unsündlichkeit des ersten Menschen vor seiner ersten Sünde lehrte, welche die ihm von Anfang einwohnende Anlage zur Sündhaftigkeit aufhebe (worin diese Anlage bestehe, wird sich im Verfolge zeigen) und dagegen zur Annahme einer wunderbaren Verwandlung der pneumatischen Natur in die psychische nöthigen würde, wie denn überhaupt die Lehre von der ursprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit des Menschen auch in die Stelle Gen. I. 27. nur hineingelegt worden ist, ungeachtet der Zusammenhang, der lediglich von der dem Menschen zuerkannten Naturbeherrschung spricht, bestimmt genug darauf hindeutet, dafs unter dem Bilde Gottes (inwiefern darin nicht schon eine Weissagung auf Christum verborgen liegen soll) nur die zu jener Thätigkeit erforderlichen Eigenschaften, Verstand und Wille, gemeint seyen. Auch sonst liegt für den Ausdruck εἰκὼν τοῦ θεοῦ nach dem Hebräischen Sprachgebrauche der Vergleichungspunct meistens in der κυριότης, der Herrschaft. Vergl. Col. I. 15. 16. 1. Cor. XI. 7.

Unnütz endlich ist die in Beziehung auf Röm. V. 12. aufgeworfene Frage: ob, wenn Adam nicht gesündigt hätte, er und seine Nachkommen nicht gestorben wären? wie das überhaupt kindische Fragen sind,

---

παραπτώμασιν, συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ. ζῶν γὰρ ὁ Λόγος, καὶ συνταφεὶς Χριστῷ, συνυψοῦται Θεῷ. οἱ δὲ ἔτι ἄπιστοι τέκνα ὀργῆς ὀνομάζονται, τρεφόμενα ὀργῇ· ἡμεῖς δὲ οὐκ ὀργῆς θρέμματα ἐτι, οἱ τῆς πλάνης ἀπεσπασμένοι, ἀΐσσοντες δὲ ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν. ταύτῃ τοι ἡμεῖς οἱ τῆς ἀνομίας υἱοί ποτε διὰ τὴν φιλανθρωπίαν τοῦ Λόγου, νῦν υἱοὶ γεγόναμεν τοῦ Θεοῦ.

welche die Folgen von unmöglichen oder undenklichen Voraussetzungen betreffen. Hier zumahl wäre die Folgerung ganz unstatthaft. Denn es ist schon bemerkt worden, und es kann nicht genug eingeschärft werden, dafs der θάνατος keineswegs den Endpunct des menschlichen Lebens an und für sich bezeichnet, sondern das symbolische Substrat für alle Unseligkeit, alles psychische und physische Uebel, alle Verderbnifs und Ertödtung der menschlichen Natur. Dafs der natürliche Tod ohne die Sünde nicht gekommen wäre, ist eine Lehre, die sich weder im Alten noch im Neuen Testamente nachweisen läfst, und noch weniger einer philosophischen Kritik Stich hält; denn das Sterben ist von einem zum Leben gebornen Einzelwesen durchaus unzertrennlich. Wir können also nur sagen: ohne die Sünde wäre der Tod in keiner Verbindung mit den Uebeln gestanden, die wir als Folgen der Sünde fühlen, noch würde er selbst als ein Uebel oder als eine Folge der Sünde empfunden, sondern der Mensch könnte ihn nur als ein blofs natürliches Ereignifs betrachten.

DRITTER ABSCHNITT.

Verhältnifs der ἁμαρτία zum νόμος und θάνατος im einzelnen Menschen.

Unter dem νόμος versteht Paulus zunächst das Mosaische Gesetz, und zwar das ganze, ohne das Moralgesetz von dem Ritualgesetz zu unterscheiden und zu trennen (eine Theilung, die auch von den Juden niemahls gemacht wurde, noch von dem Gesetze selbst zu machen erlaubt war); andere Gesetzgebungen, aufser etwa der Römischen, waren ihm schwerlich bekannt; von dem Sittengesetze in der Vernunft des Menschen (ὁ νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις) konnte er schon darum weniger reden, weil es ja, wie wir gesehen haben, sammt dem Gottesbewufstseyn in der menschlichen Seele ganz verdunkelt und das Gewissen abgestumpft war, wovon die Menge der gleichgültigen Dinge (τὰ ἀδιάφορα) zeugen kann, zu welchen von den Hellenen die gröbsten Laster und die unnatürlichsten Lüste(*) gerechnet wurden. Allein was

(*) Ich will, statt aller andern, nur auf den Athenäos verweisen, z. B. *Deipnos.* XIII. 20. — Paulus nennt diefs ματαιότης τοῦ νοὸς oder ἀδόκιμος νοῦς, Eph. IV. 17. Röm. I. 28. Den Gegensatz dazu bildet die ἀνακαίνωσις τοῦ νοὸς durch den Geist des Christenthums, εἰς τὸ δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα, Röm. XII. 2. Phil. I. 9. (Siehe darüber noch Th. II. Abschn. I. §. 4.) I, 18.

Paulus von dem Jüdischen Gesetze sagt, das läfst sich nicht nur auf jedes äufsere Gesetz, welches dem Menschen zur Befolgung vorgehalten wird, sondern auch auf das Sittengesetz im Innern des Menschen anwenden; und er selbst geht in seiner Auseinandersetzung (Röm. VII.) unvermerkt auf letzteres über (Vs. 22. *νόμος θεοῦ*. 23. *νόμος τοῦ νοὸς*), da er doch offenbar noch kurz vorher (Vs. 1. 7.) bey dem *νόμος* nur das Mosaische Gesetz im Auge gehabt hatte, so dafs es keineswegs eine willkürliche, sondern von Paulus selbst angedeutete Erweiterung ist, wenn wir den *νόμος* in einem allgemeinen Sinne fassen, nicht von der Mosaischen Gesetzgebung allein, sondern von jeglichem Gesetze, es betreffe was es immer wolle, inwiefern der Wille, das Herz, die eigenen Triebe des Menschen damit nicht übereinstimmen, sondern es diesen fremd ist und von aufsen herkommend erscheint. Das alles ist *νόμος* im Paulinischen Sinne, ein *γράμμα* (nicht nur das mit Tinte geschriebene oder in Stein gegrabene, sondern auch der *νόμος θεοῦ* oder *νοὸς*, der *νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις* (*) ist an und für sich allein als bloſse Erkenntnifs ein solches), im Gegensatz von *πνεῦμα*, der eigentlichen Willensthätigkeit oder der geistigen Kraft, die den Menschen treibt, das zu thun, was das Gesetz befiehlt (inwiefern er es als etwas Gutes erkennt), nicht um des Gesetzes willen, sondern *ἐκ καρδίας*, aus dem freyen Triebe des Herzens. Wenn wir also nur den Pauli-

(*) Es ist dieſs keineswegs eine neue Ansicht der Paulinischen Lehre und Begriffe; siehe *Knappii prol. in locum ad Rom. VII. 24. in scriptis var. argum. p. 446. 459.* De Wette, bibl. Dogm. S. 295, und besonders Winer, *Epist. Pauli ad Galat. p. 93. not.*

nischen Begriff des *νόμος*, welcher immer (*) etwas nur in der Erkenntnifs, im Verstande, nicht aber im thätigen Willen Seyendes ist, nie aus den Augen verlieren, so dürfen wir in der Anwendung uns die Freyheit nicht schmälern lassen.

A. *Χωρὶς νόμου ἁμαρτία νεκρά.* Röm. VII. 8.

Ehe dem Menschen ein *νόμος* entweder von aufsen gegeben wird oder in ihm selbst sich entwickelt — so unvollständig und vereinzelt er auch anfangs seyn mag, und bestände er nur in einem einzigen Gebothe (*ἐντολὴ*) — so ist die Sündhaftigkeit zwar in ihm, als Anlage, aber sie ist todt, *νεκρὰ*, d. h. sie ist ihm noch nicht zum Bewufstseyn gekommen, weil noch kein Widerstreit zwischen seiner Sündhaftigkeit und einem Gebothe in ihm entstehen konnte. Als einen solchen Zustand todter, unbewufster Sündhaftigkeit müssen wir den sogenannten Zustand der Unschuld, oder das paradiesische Leben der ersten Menschen ansehen, ehe die Lust in ihnen sich regte, von der verbothenen Frucht des Baumes der Erkenntnifs zu essen. (Gen. II. 25. III. 1—8.) Hierin ist die Geschichte jedes Menschen verzeichnet, und auch Pau-

(*) Denn die Stellen Röm. III. 27. VII. 23. VIII. 2. bilden eigentlich nicht einmahl Ausnahmen. Röm. III. 27. liegt in *νόμος πίστεως* ein Wortspiel, indem *νόμος* hier nur die göttliche Verordnung und Fügung bezeichnen kann. Auch VII. 23. steht der *ἕτερος νόμος* oder der *νόμος τῆς ἁμαρτίας* nur um des Gegensatzes zu *νόμος θεοῦ* oder *νοὸς* willen, und der Vergleichungspunct des *νόμος* liegt im Gebunden- oder Unterwürfigseyn. Und ganz dasselbe liegt in den (VIII. 2.) einander entgegengesetzten Ausdrücken *νόμος τοῦ πνεύματος* und *νόμος τῆς ἁμαρτίας*, wo *νόμος* nur die Ordnung und Regel bedeutet, s. v. a. *κάνων* Gal. VI. 16.

lus, wenn er sagt, ἐγὼ ἔζων χωρὶς νόμου ποτὲ, meint nichts anderes als den Zustand seiner sowohl als aller Menschen Kindheit, wo der Unterschied des subjectiven und objectiven Bewufstseyns noch nicht herausgetreten ist. Es mufs dieſs aber auch ferner bezogen werden auf alle diejenigen Menschen, deren νόμος sich nicht auf das ganze Leben, sondern nur auf diese oder jene Handlungen bezieht, in denen sich über den gröfsten Theil des Lebens kein Gefühl von dem Unterschied zwischen dem Guten und Bösen gebildet hat; oder in denen es, nach Paulus, vielmehr sich verdunkelt und allmählig bis zu einer völligen πώρωσις sich abgestumpft hat. Als solche sieht er mit Recht die Hellenen an (vergl. Ephes. IV. 17—19.), zu deren Charakter, wie überhaupt zu dem der alten Welt, es gehörte, dafs sich die subjective Seite des Bewufstseyns nur in wenigen Einzelnen bis auf einen gewissen Punct, in der Masse aber fast gar nicht entwickelte. Solches sind οἱ μὴ ἁμαρτήσαντες ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ, und dahin gehören auch jetzt noch alle Aeufserungen der Sündhaftigkeit, deren sich der Mensch nicht als solcher bewufst ist. Von diesem Zustande gilt der Ausspruch:

B. Ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου. Röm. V. 13.

Die Sünde wird nicht angerechnet, so lange der Mensch kein Gesetz hat; d. h. der Mensch wird sich der übeln Folgen seiner Sünde nicht als Strafe bewufst, so lange er die Sünde nicht als solche anerkennt; sondern er ist ein τέκνον ὀργῆς, das Naturgesetz Gottes über den Zusammenhang von Sünde und Uebel vollzieht sich an ihm von selbst, wie es denn heifst: ὅσοι ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται. Nicht

etwa, dafs dieser Zustand besser sey als der entgegengesetzte (ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται), sondern auf der einen Seite beruht er ja (wenn wir den Zustand der Kindheit ausnehmen) gerade auf einer gänzlichen πώρωσις, Verstockung, auf der andern Seite ist dieſs die eigentliche βασιλεία τοῦ θανάτου (Röm. V. 14.), wo die Summe alles Uebels sich festgesetzt hat und eine unumschränkte Herrschaft ausübt. Dieſs Nicht-Anrechnen aber hebt keineswegs die Schuld auf; denn Paulus hat dieſs ausdrücklich bevorwortet, dafs die Menschen ἀναπολόγητοι seyen; aber in dem habituell gewordenen Zustande der Sündhaftigkeit trifft die Schuld nicht so fast den Einzelnen, als vielmehr das geschichtliche Ganze. — Diesem Zustande der Unwissenheit (ἀγνοίας καὶ πλάνης) steht gegenüber die Erkenntniſs der Sünde.

C. Διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας. Röm. III. 20. Ὁ νόμος πνευματικός· ἐγὼ δὲ σαρκικός. VII. 14.

Sobald der Mensch sich eines Gesetzes bewuſst wird, und mit ihm zugleich des Widerspruches zwischen dem Inhalte des Gesetzes und seiner sinnlichen Natur, so erkennt er seine Sündhaftigkeit. Denn diese besteht eben in jenem immer aufs neue in ihm entstehenden innern Widerspruch zwischen dem Guten und Bösen (Röm. II. 15. μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων), welchen Paulus allgemein bezeichnet durch das Gelüsten des Fleisches wider den Geist und dieses wider jenes (Gal. V. 17.). Das πνεῦμα ist auch hier der Wille des Geistes, der Trieb, das göttliche Gesetz zu erfüllen, ἡ σὰρξ ist der Reitz der Sinnlichkeit. In diesem Kampfe wird dem Menschen die Sünde bewuſst, da die Erkenntniſs

des Guten und der Reitz zum Bösen einander gegenüber stehen. So lange das πνεῦμα nur gelüstet, ἐπιθυμεῖ κατὰ τῆς σαρκὸς, so lange ist die σὰρξ, der fleischliche Wille, noch Meister; das πνεῦμα mufs die Kraft gewinnen, dafs der Mensch davon getrieben wird, ἄγεται; sonst ist es nur die mit der bessern Erkenntnifs verbundene Lust und flüchtiger Wunsch, jenes θέλειν (Röm. VII. 18—22.), das nicht zur That wird. Diesen Streit zwischen der bessern Erkenntnifs und den Reitzungen der Sinnlichkeit beschreibt Paulus auch besonders Röm. VII. 22. 23. Hier ist ὁ νόμος τοῦ θεοῦ oder τοῦ νοὸς, die Erkenntnifs; ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας ὁ ὢν ἐν τοῖς μέλεσι, der Wille. Philosophisch erkannte Paulus das Wesen der Sündhaftigkeit des Menschen in dem Widerspruch zwischen seinem Verstande und seinem Willen, oder vielmehr in der ungleichen Fortschreitung beyder, indem jener immer letzterem vorauseilt; dieser aber langsamer ist und jenen niemahls einzuhohlen vermag. In diesem Gefühle der Schnelligkeit des Verstandes bey der Langsamkeit des Willens, liegt zugleich das Gefühl davon, dafs der Verstand, oder das erkennende Princip, die Vernunft, geistig ist, der Wille hingegen fleischlich; und das ist in jedem einzelnen Falle das Bewufstseyn der Sünde (*).

D. Ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας, ὁ νόμος. 1. Cor. XV. 56.

Hier wird dem νόμος in Beziehung auf die ἁμαρτία noch mehr zugeschrieben, als blofs, dafs er diese zur Erkenntnifs bringt, nähmlich eine positive Kraft, durch welche die ἁμαρτία ins Leben gerufen wird.

(*) Schleiermacher, a. a. O. S. 21. u. f.

Diese wirkende Kraft stellt Paulus ausführlicher dar Röm. VII. 7—11. Die Sündhaftigkeit des Menschen, sagt er, wird gereitzt durch das Geboth, die Begierde erwacht, indem zu ihm gesagt wird: „du sollst nicht begehren"; und so erzeugt die von vielerley Gebothen und Verbothen gereitzte Sündhaftigkeit allerley Begierden (*nitimur in vetitum semper*). Das Gesetz, wenn es blofs Gesetz oder γράμμα ist, ist nur im Verstande, es ist ein objectiv Erkanntes; die subjective Seite des Menschen, auf der auch sein Wille beruht (daher Paulus diesen immer mit ἐγὼ bezeichnet), hat ursprünglich nichts damit zu schaffen; indem aber das Gesetz etwas ausspricht, was von dem Willen des Menschen ausgehen soll, also die Voraussetzung enthält, dafs ohne das Geboth der Wille des Gesetzgebers gar nicht erfüllt würde, so wird nun gerade dadurch der Wille zum Widerstand gegen das ihm ursprünglich Fremde gereitzt, und die dem Geiste widerstrebende, fleischliche Natur des Willens wird offenbar. Der Wille des Menschen nähmlich, das subjective Bewufstseyn — an und für sich zwar etwas Neutrales — steht in ganz naher Beziehung zu der sinnlichen Natur desselben (wie man denn wirklich alle Sünde aus der Selbstsucht hergeleitet hat) und wird von dieser Seite aus durch die entgegengesetzten Empfindungen der Lust und Unlust afficirt. Kommt nun ein Geboth und befiehlt dem Willen, dieſs oder jenes zu thun oder zu unterlassen, so lockt die Lust den Willen in ihr Netz, nimmt ihn gefangen (ἀιχμαλωτίζει με, Röm. VII. 23.); das Geboth wird übertreten und die wirkliche Sünde kommt zum Vorschein. Dieſs liegt in den Worten (Röm. VII. 9.) ἐλθούσης τῆς ἐντολῆς, ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν — und (Vs. 11.) ἡ ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς, ἐξηπάτησέ με.

— bald mehr, bald weniger umfassende — Regel aus, nach welcher der Mensch sich richten soll. Allein da die subjective und objective Seite des Bewufstseyns zwey ganz verschiedene Richtungen und Thätigkeiten sind, in denen das Wesen der menschlichen Seele besteht, so kann der Verstand, der sich des Gesetzes bewufst ist, an und für sich nichts in dem Willen des Menschen hervorbringen wegen der Sinnlichkeit, unter welcher der Wille gefangen ist (vergl. Röm. VIII. 3.); der Wille des Gesetzgebers und der Wille des Menschen sind einander entgegen: jener ist geistig, dieser ist fleischlich (ἐγὼ σαρκικὸς) und wird von sinnlichen Motiven getrieben. Solche mufs nun auch der Gesetzgeber zu Hülfe nehmen, um auf den Willen zu wirken; diefs sind die Belohnung und Bestrafung, die ja bekanntlich in dem Mosaischen Gesetze in einem scharfen Gegensatz aufgestellt waren. Auch der Mensch, der sich selbst unter ein inneres Gesetz gestellt hat, weifs, dafs mit seiner Treue am Gesetz eine Lust, mit der Uebertretung eine durch den vorhandenen Widerspruch des Gesetzes mit der That erzeugte Unlust verknüpft ist. So sind die Werke des Gesetzes — sofern es blofs ein Gesetz ist — von dieser Seite nur Werke des durch sinnliche Motive geleiteten Willens, also ἔργα τῆς σαρκός. Und darum kann ein Mensch, der unter dem Gesetze ist, aus den Werken desselben vor Gott nicht gerechtfertigt werden, weil Gott nicht auf etwas Aeufserliches sieht, sondern in das Verborgene schaut, in die Herzen der Menschen. Folglich kann die ζωή, das Leben und die Seligkeit, nicht durch das blofse Thun eines blofsen Gesetzes von dem Menschen erlangt werden, sondern durch den Geist, der den an Christum Glaubenden verheifsen ist (Gal. III. 21. 22.), wie Paulus

2. Cor. III. 6. sich ausdrückt: *τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.*

Dieſs führt noch auf eine andere Betrachtung. Das Gesetz hat nur in Verbindung mit sinnlichen Motiven eine Wirkung auf den Willen; sinnliche Motive können aber den Menschen nur zu diesen oder jenen Handlungen vermögen, keineswegs aber die Gesinnung (*τὸ φρόνημα*) des Menschen ändern. Z. B. das Geboth: „Thue das, so wirst du leben", hält dem Menschen das Motiv des Lebens vor, das ihn zum Thun antreiben soll. Schon etwas versteckter ist dieſs bey dem Gebothe der Fall: „Was du willst, daſs dir die Leute thun, das thue auch ihnen." Aber auch hier wird nichts Inneres von dem Menschen gefordert, sondern ein Thun, und der Wille wird dazu gereitzt durch das Vorhalten des reciproken Verhältnisses der Menschen gegen einander. Auch wenn das Geboth so ausgedrückt wird: „Ihr sollet so gegen die Menschen gesinnet seyn, wie ihr wollet, daſs sie gesinnet seyen gegen euch", wird die Sache eigentlich nicht anders. Denn es wird hier keine bestimmte Gesinnung von dem Menschen gefordert, sondern die Gesinnung wird dem Wunsch und Willen des Menschen anheimgestellt — wie es denn freylich nicht anders geschehen kann — aber diesem Willen wird wiederum ein sinnliches Motiv vorgehalten, die Gesinnung anderer Menschen gegen uns. Diese ist zwar nicht eine unmittelbar gewisse, sondern nur als eine wahrscheinliche Folge aufgestellt; oder wenn nichts darin weiter liegen soll, als eine Vergleichung, so wird doch dem Menschen die Lust ins Gedächtniſs gerufen, die er empfinden würde, wenn die andern wohlgesinnt gegen ihn wären; und hierin liegt offenbar das sinnliche Motiv, das den Willen bestimmen soll, gegen

die andern wohlgesinnet zu seyn. Nun kommt es aber erst wieder darauf an, wie denn eigentlich der Mensch wolle, dafs die andern gegen ihn gesinnet seyen (denn es gibt ja der Wünsche und Verlangen gar mancherley, und viele Menschen finden es bequem, wenn sich andere gar nicht um sie bekümmern), so dafs die negative Natur und mit ihr zugleich der für jeden Menschen willkürlich zu bestimmende Inhalt dieses Gebothes offenbar ist, und dafs aus den Werken auch von diesem keiner könne gerecht werden vor Gott. Darum stellt auch Christus selbst dieses Gebot keineswegs so allgemein auf (Luc. VI. 34. u. f.), sondern er reinigt es sorgfältig von dem sinnlichen Motive, und gibt gleich darauf solche Vorschriften, die ohne die sittliche Gesinnung gar nicht können ausgeübt werden; wie er denn überhaupt bey der Erklärung der Alt-Testamentischen Gebothe immer auf die innere Gesinnung hinwies, durch welche die vollkommene Erfüllung jener bedingt ist. Dafs er aber die Forderung der Gesinnung meistens (denn die Ausnahmen, besonders im Johanneischen Evangelium, sind nicht zu übersehen) in der Form der Gebothe des Mosaischen Gesetzes mit „Ihr sollt" ausdrückte, hat in der Polemik gegen die gewöhnliche äufserliche Auffassung derselben seinen Grund und diente zur Verstärkung des Gegensatzes. Diefs zeigt besonders die Bergrede, in welcher diese antithetische Form vorherrscht. Denn die Gesinnung kann eigentlich nicht geboten werden, weil jedes Gesetz in Verbindung mit den sinnlichen Motiven nur Handlungen, nicht aber eine Gesinnung hervorbringen kann (*οὐ δύναται ζωοποιῆσαι*). Die Forderung der Gesinnung, jenes höchste Sittengesetz der Gottes- und Menschenliebe im weitesten und tiefsten Sinne des Wortes, mufs aber doch ausgesprochen

werden, und Christus hat es nicht nur jenem Schriftgelehrten als oberstes Gesetz bezeichnet, sondern auch den Jüngern das einzige Geboth gegeben, dafs sie einander lieben sollten, wie er sie geliebet habe, nicht um diese Liebe dadurch in ihnen hervorzurufen — was Christus, wäre er blofser Lehrer oder Gesetzgeber gewesen, niemahls hätte bewirken können — sondern als eine Erkenntnifs, als Unterscheidungszeichen seiner Jünger; darum setzte er gleich hinzu (Joh. XIII. 83.): *ἐν τουτῳ γνώσονται πάντες, ὅτι ἐμοὶ μαθηταί ἐστε, ἐὰν ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.* Diejenigen, welche diese Liebe in sich tragen, brauchen dieses Geboth nicht mehr, ihre Liebe ist gar nicht an dieses Geboth geknüpft; also gilt auch von ihnen: *δικαιοῦνται χωρὶς νόμου.* Bey denen aber, so sie entweder gar nicht, oder in dem Mafse als sie selbige nicht in sich tragen, findet jener Satz seine Anwendung, *διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας.* Der Wille Gottes wird also durch jenes Geboth der Gottes- und Nächstenliebe dem Menschen offenbar, und zugleich, wenn er sich prüfen will, die Erkenntnifs, wie weit sein Zustand davon verschieden ist; und weil dieses Geboth das *πνεῦμα*, die geistliche Gesinnung, voraussetzt und in sich schliefst, so heifst es mit Recht nicht nur das höchste und vornehmste Geboth, sondern die rechte Erfüllung aller andern Gebothe ist von diesem abhängig (Matth. XXII. 40, *ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται κρέμανται*). Das Gesetz kann aber den Menschen nicht beleben, die Erkenntnifs kann das zu seiner Erfüllung erforderliche *πνεῦμα* nicht mittheilen, und also kann aus dem Gesetze und in demselben keiner gerecht werden; denn sobald einer das *πνεῦμα* hat, so hört das Gesetz auf, für ihn ein Gesetz zu seyn (in dem Paulinischen Sinne des *νόμος*,

als eines γράμμα, eines äufserlich Hingestellten und Vorgeschriebenen), und es gilt von ihm, was Paulus zunächst zu den Juden sagt (Gal. V. 18.): εἰ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον.

An dieser Rechtfertigung der Paulinischen Theorie könnten wir uns genügen lassen, wenn man nicht aus den Paulinischen Briefen das Gegentheil zu beweisen gesucht und nahmentlich aus Röm. II. 6. u. f. gefolgert hätte, dafs, da Gott die guten Werke mit Gutem, die bösen mit Bösem vergelte, der Mensch also doch aus den Werken gerechtfertigt werde. Allein man hat nicht bedacht, dafs Paulus hier in einer Polemik begriffen ist gegen das Jüdische Vorurtheil, dafs die Juden als Inhaber des Gesetzes, ungeachtet sie dasselbe übertreten, dennoch einen Anspruch auf die Freysprechung vom Gerichte Gottes haben, ja dafs ihnen, als den Besitzern des Gesetzes, das Gericht über die andern Völker werde zuerkannt werden. Gegen diese Vorstellung, dafs schon der Besitz des Gesetzes, die Erkenntnifs des göttlichen Willens sie vor Gott rechtfertige, mufste er natürlich im Gegensatz von der blofsen Erkenntnifs auf das Thun, die ἔργα und das ποιεῖν τὸν νόμον alles Gewicht legen; er mufste ihnen sagen (Vs. 3.), dafs das Gericht Gottes über alle ohne Unterschied ergehe, die das Böse thun, und dafs nicht die Hörer oder Inhaber, sondern die Thäter des Gesetzes vor Gott gerechtfertigt werden. Paulus redet hier gar nicht von der Natur des Gesetzes, sondern er gibt den Juden zu bedenken, dafs Gott auf die äufserlichen Vorzüge, die sie vor den Heiden hätten, nichts gebe, und dafs eine δικαιοκρισία über alle, Juden und Heiden, Statt finde in Beziehung auf das ganze Leben (τὰ ἔργα) der Menschen. Hierin liegt also nicht im Mindesten etwas der aufgestellten

Theorie Widersprechendes; ja vielmehr, wenn wir etwas genauer prüfen, was für gute Werke Paulus (Vs. 7.) fordert, so werden wir finden, dafs es etwas mehr als nur ἔργα νόμου sind; denn schon die ὑπομονὴ ἔργου ἀγαθοῦ, ganz besonders aber das ζητεῖν δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν setzt offenbar das φρόνημα τοῦ πνεύματος (Röm. VIII. 6.) voraus, welches von dem νόμος nicht mitgetheilt werden kann; also ist unwahr, dafs die, bey denen die bezeichneten guten Werke sich finden, aus den Werken des Gesetzes gerechtfertigt seyen.

Wie nun die erste Beweisführung des Paulinischen Lehrsatzes davon ausging, dafs das Gesetz den Menschen nicht geistig beleben und die seiner Erfüllung verheifsene Seligkeit (ζωή) nicht mittheilen könne, sondern ihm nur eine Erkenntnifs gebe, so findet sich bey Paulus noch eine andere mit jener genau zusammenhängende Begründung desselben, nähmlich durch den Satz:

B. Ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν, ὑπὸ κατάραν εἰσί. Gal. III. 10.

„Die, welche aus den Werken des Gesetzes gerecht werden wollen, sind unter dem Fluche; denn keiner kann das ganze Gesetz erfüllen. Es steht aber geschrieben (Deut. XXVII. 26.): „Verflucht sey, wer nicht alles thut, was geschrieben ist.““ Dieſs bezieht sich allerdings zunächst auf das Mosaische Gesetz, welches immer mit dem Fluche drohte, und vom Gröfsten bis auf das Kleinlichste sich erstreckende Forderungen enthielt, denen die Juden unterliegen mufsten. Allein der Paulinische Lehrsatz betrifft die Natur des Gesetzes überhaupt und läfst sich auf jedes Gesetz anwenden, sobald wir nur das speciell

Jüdische, die κατάρα, daraus wegnehmen, und ihn mildernd so ausdrücken, wie Paulus selbst thut (Röm. IV. 15.): ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται (vergl. 2. Cor. III. 6, τὸ γράμμα ἀποκτείνει)· οὗ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις — mit welchem letztern er eigentlich das Positive meinte, dafs, wo Gesetz sey, immer auch Uebertretung Statt finde. Und dieſs wird wohl keiner grofsen Bestätigung bedürfen. Hat der Mensch das πνεῦμα noch nicht, — und nur von solchen ist ja hier immer die Rede — und ist demnach sein Wille noch fleischlich, so kann er das Gesetz, je vollkommener es ist und je tiefer es eingreift in das Wesen der Sittlichkeit, um so weniger erfüllen; sondern das Gesetz wird bald mehr eine ἐπίγνωσις ἁμαρτίας, bald mehr eine δύναμις ἁμαρτίας für ihn seyn. Die Uebertretung aber wirkt die ὀργή, die sich im gelindesten Fall durch jene mit dem verletzten Gewissen verbundene Unlust dem Menschen ankündigt.

Es ist ein Mifsverstand, wenn man glaubt, der Brief des Apostels Jacobus enthalte eine wenigstens indirecte Polemik gegen den Lehrsatz des Paulus, dafs der Mensch aus den Werken des Gesetzes nicht könne gerechtfertigt werden; denn die ἔργα, aus denen er sagt, dafs der Mensch gerechtfertigt werde (II. 14—26), sind nicht ἔργα νόμου, sondern πίστεως, und seine Polemik geht nur gegen die πίστις νεκρά, von der auch Paulus nichts wissen will. Doch werden wir dieſs genauer erörtern müssen, wenn wir zu der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως kommen.

FÜNFTER ABSCHNITT.

Endzweck des Gesetzes oder Verhältnifs des νόμος zur πίστις und πνεῦμα. Röm. VII. 13. V. 20. Gal. III. 19. 23. 24.

Wenn der Apostel lehrte, dafs aus den Werken des Gesetzes keiner könne gerecht gesprochen werden, ja sogar dafs der *νόμος*, der an und für sich guten und geistigen Ursprungs ist, statt den Menschen für das Gute zu beseelen, vielmehr in Verbindung mit der sinnlichen Natur des Menschen eine *δύναμις ἁμαρτίας* werde und die Sünde vermittle, so mufste sich die Frage von selbst aufdringen, wozu denn der *νόμος* gegeben sey, wenn er doch keine guten Früchte hervorbringen könne? Darauf konnte der Apostel nichts anders antworten, als dafs in der *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* der eigentliche Zweck des Gesetzes liege. So sagt er Röm. VII, 13: „Keineswegs trägt das Gesetz, das etwas Gutes ist, die Schuld des Verderbens, sondern die Sündhaftigkeit; damit sie sich eben dadurch als Sündhaftigkeit offenbare; dafs sie dem Menschen sogar auf Veranlassung des Guten, und durch seine Vermittlung das Verderben bewirkt, so dafs das Gesetz die Sündhaftigkeit in ihrer ganzen Tiefe und Fülle aufdecke." Dasselbe finden wir Röm. V. 20: „Das Gesetz ist zwischen hineingekommen (nähmlich zwischen die Verheifsung des Segens und die Erfüllung

(siehe Gal. III. 15—18. und darüber Th. II. Abschn. I. §. 3.); nicht dafs es seinen Zweck in sich selbst habe, sondern darin, dafs die Sünde ihr volles Mafs bekäme und dadurch recht klar würde." Ebendasselbe mufs wohl auch gemeint seyn mit dem Ausspruch (Gal. III. 19.): *τῶν παραβάσεων χάριν ἐτέθη ὁ νόμος.* Unter den *παραβάσεις* können unmöglich die Sünden vor dem Gesetze gemeint seyn, so dafs der Sinn wäre: „Da die Sünde zunahm, so wurde das Gesetz gegeben, um sie einzuschränken und zu bezähmen." Denn erstlich bezieht sich bey Paulus die *παράβασις* immer auf den *νόμος* oder eine *ἐντολή*; es ist die Uebertretung eines positiven Gebothes. Ehe also das Gesetz gegeben wurde, konnte es noch keine *παραβάσεις* geben, wie auch Paulus selbst sagt Röm. IV. 15: *οὗ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις.* Dann aber hätte ja das Gesetz seinen Zweck, die Bezähmung und Ueberwältigung der Sünde, nicht einmahl erreicht, da es im Gegentheil eine *δύναμις ἁμαρτίας* wurde; also kann Paulus sich doch nicht so sehr widersprechen, dafs er den Zweck des *νόμος* in etwas setzt, was nach seiner Lehre der *νόμος* niemahls bewerkstelligen kann. Es bleibt uns demnach nichts übrig, als diese Stelle nach der Analogie der beyden obigen aus dem Römerbriefe zu erklären: „Um der Uebertretungen willen wurde das Gesetz gestellt, d. h., damit eben durch die Uebertretungen, die von dem Gesetze und besonders dem so strengen und lästigen Mosaischen unzertrennlich sind, die Sünde klar erkannt und tief gefühlt würde." Fassen wir die Stelle so, dann gewinnen wir einen guten Zusammenhang mit der bald darauf folgenden (Vs. 24.): *ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν, γέγονεν εἰς Χριστὸν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν.* Der Vergleichungspunct des *νόμος* mit dem *παιδαγωγὸς*

(wenn wir letztern in einem ideellern Gesichtspunete fassen wollen, als die Griechen gewohnt waren) liegt ohne Zweifel darin, dafs dieser das Bewufstseyn des Menschen entwickeln mufs; auch er kann weiter nichts als die *ἐπίγνωσις* hervorrufen, das *πνεῦμα* aber — das weifs jeder Erzieher wohl — kann keiner mittheilen.

Wie nun die *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* eine Frucht des *νόμος* ist, so heifst dieser mit Recht ein *παιδαγωγὸς*, weil er in dem Menschen das Bewufstseyn des innern Widerspruches zwischen seiner sinnlichen Natur und dem von derselben geleiteten Willen, und der Forderung des göttlichen und heiligen Gesetzes aufregt und ihn denselben empfinden läfst. Je mehr das Mosaische Gesetz auf der einen Seite Forderungen enthielt, welche nur von der freyen Lust und Liebe erfüllt werden konnten, wie z. B. das Geboth der Liebe selbst, und auf der andern Seite, je verwickelter und weitschichtiger es war, und aus beyden Gründen je weniger erfüllbar, desto mehr mufste es seinen Zweck als strenger *παιδαγωγὸς* erfüllen. Er war für die Juden das äufsere Bindungsmittel, das sie als ein Ganzes fest zusammenhielt und die Erkenntnifs des Willens Gottes sowohl, als die Erkenntnifs der Sünde unter ihnen bewahrte (vergl. Vs. 23.) bis auf die Zeit, da die *πίστις* und durch dieselbe das *πνεῦμα ζωοποιοῦν* ihnen sollte mitgetheilt werden und die eigene Lust und Liebe zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes in ihnen erwachen würde. Nicht übel erläutert Chrysostomos den *παιδαγωγὸς* und die durch ihn bezweckte Schärfung des Gewissens also: *ἵνα μὴ ἐξῇ Ἰουδαίοις ἀδεῶς ζῆν καὶ εἰς ἔσχατον ἐξολισθαίνειν κακίας, ἀλλ' ἀντὶ χαλινοῦ ὁ νόμος αὐτοῖς ἐπικείμενος ᾖ, παιδεύων, ῥυθμίζων, κωλύων παραβαίνειν.* Diesen Zustand unter dem *παιδαγωγὸς* nennt Paulus eine Knechtschaft,

δουλεία (Röm. VIII. 15. Gal. IV. 24. V. 1.), wo der Wille des Menschen, weil er fleischlich ist und nicht mit dem Willen des παιδαγωγὸς übereinstimmt, durch sinnliche Motive (den φόβος) zur Erfüllung der Forderungen desselben mufs getrieben werden.

Alles dieses sagt Paulus freylich nur von dem Mosaischen Gesetze und den Juden; es gab aber eigentlich kein anderes Moralgesetz, wenn wir die bürgerlichen Gesetze der Griechen und Römer ausnehmen, und Paulus hatte von der damahligen heidnischen Welt, als Ganzes betrachtet — denn wie hätte er auf die damahls auch schon seltener gewordene Erscheinung einzelner nach Wahrheit und Sittlichkeit strebender Männer irgend ein Gewicht legen können? — zum Voraus gesagt, dafs sie durch den allmähligen Verlust der ursprünglichen Erkenntnifs Gottes, und, da sie von der Natur abgewichen, auch des Naturgesetzes (νόμος τοῦ νοὸς oder νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν) und durch die sich gegenseitig steigernde Verfinsterung der Vernunft und Erhärtung des Gefühls (wovon schon die ἀδιάφορα zeugen, deren Bereich immer weiter um sich griff) in einen durch und durch sündhaftigen Zustand hineingerathen und eine Beute der tiefsten Verderbnifs und des Todes geworden seyen; sie vornehmlich betrifft der Ausspruch (Röm. V. 14.): ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος, u. s. w.

In einem scheinbaren Widerspruche damit steht Röm. II. 14., aber wirklich nur in einem scheinbaren. Paulus streitet hier gegen das Vorurtheil der Juden, dafs sie als Inhaber der Erkenntnifs und des Gesetzes Gottes vom Gerichte freygesprochen werden. Nun will er sagen: „Ihr glaubt, die Heiden hätten kein Gesetz; allein, wenn sie aus innerem Naturtrieb das Wesentliche eures Gesetzes thun, so ist ja eben

dieser Naturtrieb, im Zusammenhange mit welchem sich auch ihr Gewissen ihnen kund gibt, für sie ein Gesetz, das auch geschrieben ist, nämlich in ihr Herz und Gefühl, und nach diesem wird Gott sie richten; so habt auch ihr ein Gesetz, und nach diesem wird Gott euch richten." Noch mehr! (Vs. 26.) Ihr glaubet, ihr werdet die Heiden richten. Gesetzt aber, ein Heide erfülle die wesentlichen Gebothe des Gesetzes, wird dann nicht Gott ihm, ungeachtet er ein Heide ist, den Vorzug zuerkennen, den ihr euch als Juden beylegt; und statt, dafs euch das Gericht über ihn zukommt, müfste nicht vielmehr — der Billigkeit nach zu urtheilen — er, der das Gesetz erfüllt, euch, die dasselbe übertreten, richten? um so mehr, da er ursprünglich nur ein Heide war, euch aber eine weit bessere Erkenntnifs zu Statten kam und ihr stärkere Aufforderungen hattet, das Gesetz zu erfüllen." Offenbar will hier der Apostel die Vorurtheile der Juden vernichten, keineswegs aber etwas über die Heiden lehren, so dafs schon um deswillen diese Stelle nichts beweisen kann gegen solche, worin er ausdrücklich von den Heiden gelehrt hat. Wenn man also Vs. 14. und 26. nicht als eine blofse Supposition — deren Wirklichkeit hier dahingestellt, anderwärts aber geläugnet wird — nehmen, und ὅταν — ἐὰν mit „gesetzt" übersetzen will, so kann man höchstens annehmen, Paulus habe bey ἔθνη an Jüdische Proselyten aus den Heiden gedacht, welche φοβούμενοι oder σεβόμενοι τὸν θεὸν hiefsen (vergl. Apg. X. 2. 22. 35. XIII. 16. 26. XVI. 14. XVII. 4. 17. XVIII. 7.).

Wie wir bisdahin gesehen haben, dafs, was der Apostel zunächst in Beziehung auf das Mosaische Gesetz in seinem ganzen Umfange sagt, von der Natur jedes Gesetzes gilt, so läfst es sich auch allgemein

von jedem Gesetze behaupten, dafs es ein παιδαγωγὸς sey, und zwar nicht nur von solchen, welche einem Menschen von aufsen, sey es nun im Staat oder der Familie, oder in andern Verhältnissen gegeben werden, sondern auch von solchen, die sich ein Mensch selbst gibt, wie z. B. von Lebensregeln, die ein Mensch für sich aufstellt, und die einen gröfsern oder kleinern Theil seines Thuns umfassen, oder von moralischen Principien und Maximen, nach denen er sich richten will, von diesem oder jenem Ziel oder Endzweck, den er zu erreichen strebt, selbst von dem noch nicht bis zur Erkenntnifs gesteigerten unvollkommenen und lückenhaften Gefühl über den Unterschied des Guten und Bösen, oder über das mehr oder weniger ausgebildete, bald schärfere, bald schwächere Gewissen des Menschen. Dieſs alles ist für den Menschen ein παιδαγωγὸς, je nach der Vollkommenheit des Gesetzes oder der Bestimmtheit des Gefühls, in gröfserem oder geringerem Grade; es ist sein Hüter, der ihn bewacht und festhält, dafs er nicht allzuweit von der richtigen Bahn ausgleite, und sein beständiger Ermahner, der ihn an seine Pflicht und an seine Vorsätze, an sein Gewissen erinnert; und wie Paulus das Mosaische Gesetz mit aller seiner Zubehör τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου und eine παράδοσις τῶν ἀνθρώπων nannte (Gal. IV. 3. 9. Col. II. 8. 20.), so können auch wir alles das, wodurch der Mensch bis zu seiner innern Befreyung und Mündigkeit gegängelt wird, mit dem gleichen Nahmen belegen; denn dieſs alles soll nur gelten εἰς Χριστὸν u. s. w., d. h. bis auf die Zeit, da er mündig geworden und als freyer Sohn in dem Hause des Vaters waltet. Nicht dafs er dann etwa das Gesetz wegwerfe, weil er dessen überdrüssig geworden, und anfange seinen Lüsten

freyen Lauf zu lassen; denn ein solcher wäre nur leichtsinniger Weise dem παιδαγωγὸς entlaufen, und anstatt in den Zustand der Freyheit (νόμος ἐλευθερίας Jac. II. 12.) zu kommen, in die schmählichste Knechtschaft des Gesetzes der Sünde (νόμος ἁμαρτίας, Röm. VII. 23.) gerathen. Nein! sondern, wie das Gesetz dazu diente, dem Menschen seine Schwächen und Gebrechen fühlbar zu machen, sie aber nicht heilen konnte, und ihn zu üben im Unterscheiden des Guten und Bösen, aber — inwiefern es wirklich blofses Gesetz war — das Gute nicht in ihm hervorzubringen vermochte, so ist die Dienstzeit des Gesetzes dann in dem Menschen vorüber, wenn das πνεῦμα in ihm aufgeht, wenn eine selbständige sittliche Gesinnung und die Lust und Liebe zum Guten in ihm erwacht, und nun das die innerste Willensthätigkeit des Menschen geworden ist, was früher nur die Forderung des Gesetzes war (Röm. VIII. 4.).

SECHSTER ABSCHNITT.

Sehnsucht nach der Erlösung.

Ταλαιπωρία τοῦ ἀνθρώπου. Röm. VII. 24.
Ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως. Röm. VIII. 19.

Dieser Abschnitt, mit welchem sich die Darstellung der vorchristlichen Zeit schliefst, bezieht sich zurück auf den ersten, worin wir zeigten, wie Paulus dieselbe als einen Zustand allgemeiner Sündhaftigkeit beschreibt (Röm. III. 9. 23.), dafs Alle unter der Sünde seyen, und des Ruhmes bey Gott ermangeln. Es war aber diese Sündhaftigkeit eine zwiefache, nähmlich derer unter dem Gesetze, der Juden, und derer ohne Gesetz, oder der Heiden. Bey jenen war die Erkenntnifs der Sündhaftigkeit durch das Gesetz, das sie nicht zu erfüllen im Stande waren, hervorgerufen worden; und je gröfser ihre Sinnlichkeit und Verdonbenheit war, und je drückender und lästiger das Mosaische Gesetz, desto natürlicher war es, dafs der Beladenen und unter dem Gesetze Schmachtenden Viele waren. Zu ihnen sprach Christus *δεῦτε πρός με* (Matth. XI. 28 u. f., vergl. Joh. VII. 37.), und Paulus läfst einen solchen selbst im Gefühl des innern Widerspruches ausrufen, *ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος*!

τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος (*) τοῦ θανάτου τούτου. Dieſs ist für jeden Menschen, der unter einem Gesetze stand, der Uebergangspunct zur Freyheit. Denn daſs nicht gleich ein jeder, der unter einem Gesetze steht, auch deswegen schon jenes Gefühl in sich trage, das bedarf wohl keines Beweises; wir sehen dieſs an den Obersten und den Leitern des Jüdischen Volkes, die keine solche ταλαιπωρία fühlten, sondern die Schlüssel des Himmelreiches zu besitzen wähnten. Das Gefühl der Mühseligkeit des Menschen kann nur erwachen in und mit dem Bewuſstseyn des innern Widerspruches zwischen dem vernünftigen Gesetze und dem fleischlichen Willen, dessen höchste Stufe Paulus beschreibt Röm. VII. 18—23. (vergl. Gal. V. 17), wo der Verstand das Gesetz für vernünftig, gut und heilig, die Sünde für verwerflich erkennt, und sogar der Wille schon seinem innersten Wesen nach mit jenem einig ist, aber nur als schwacher unkräftiger Wunsch, der alsbald der Gewalt der Sinnlichkeit unterliegt, oder als flüchtige Lust und Wohlgefallen (θέλειν, συνήδεσθαι, ἐπιθυμεῖν), das von den stärkern Begierden und Lüsten des Fleisches verschlungen wird. Dieses Wohlgefallen am Gesetze Gottes ist dasjenige Gute, wozu der Mensch im Zustande des Gesetzes gelangen mag und woran sich die Erlösung von der

(*) Σῶμα bezeichnet im Hellenischen jede Masse, Fülle, Totalität und die damit verbundene Kraft und Gewalt. Bey Aristoteles kommt vor, τὸ σῶμα τὸ τοῦ ὕδατος πᾶν, die ganze Masse des Wassers, und die Stoiker nannten die Seele σῶμα als die belebende Kraft. In unserer Stelle entsteht das σῶμα τοῦ θανάτου, die Gewalt des Todes, durch die Vereinigung des νόμος mit der ἁμαρτία. Aehnlich scheint τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας (Röm. VI. 6.) verstanden werden zu müssen.

Sünde anknüpft, als an das Vermögen, die πίστις in sich aufzunehmen. Wir sehen daraus, dafs Paulus den Zustand des Menschen, der mit dem erlösenden Princip noch in keine unmittelbare Berührung gekommen ist, sich gar nicht so absolut böse und verdorben denkt, dafs nicht noch etwas im Menschen vorhanden wäre, woran sich das Heil, zu dem er berufen ist, anknüpfen könnte.

Dieſs nun betrifft die Sündhaftigkeit unter dem Gesetze. Wie steht es aber mit derjenigen ohne Gesetz? Wenn wir an die damahls auf den höchsten Punct gestiegene Corruption unter den Hellenen und den Römern denken, wie der Apostel jene Röm. I. 21—32., diese 2. Timoth. III. 2—7. geschildert hat (*), an

(*) Dafs Paulus sich keiner Uebertreibung schuldig gemacht, dafür möge der einzige Seneca, sein Zeitgenosse, zum Gewährsmann dienen. *De ira II.* 8. 9.: *Omnia sceleribus ac vitiis plena sunt; plus committitur, quam quod possit coercitione sanari. Certatur ingenti quodam nequitiae certamine: major quotidie peccandi cupiditas, minor verecundia est. Expulso melioris aequiorisque respectu, quocumque visum est, libido se impingit. Nec furtiva jam scelera sunt; praeter oculos eunt: adeoque in publicum missa nequitia est, et in omnium pectoribus evaluit, ut innocentia non rara, sed nulla sit. Numquid enim singuli aut pauci rupere legem? undique, velut signo dato ad fas nefasque miscendum coorti sunt.*

.....Non hospes ab hospite tutus,
Non socer a genero: fratrum quoque gratia rara est.
Imminet exitio vir conjugis, illa mariti:
Lurida terribiles miscent aconita novercae:
Filius ante diem patrios inquirit in annos.

Et quota pars ista scelerum est? non descripsit castra ex una parte contraria, parentum liberorumque sacramenta di-

die aus der Ueberverfeinerung in Verwilderung umgeschlagenen Sitten, an die Schwelgerey, die bis zum Ueberdrufs alles genossen hatte, was Natur und Kunst darbiethen konnte, an den tiefen Verfall, nicht nur der nähern, geselligen Verhältnisse, sondern selbst des allgemeinen Rechtszustandes, an die verheerenden Eroberungskriege sowohl als Bürgerkriege der Römer, deren Reich jetzt schon unaufhaltsam seinem Verderben zueilte — welches alles Paulus in dem Einen Wort zusammenfafste: τῇ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη — so werden wir es begreiflich finden, dafs ein, wenn auch unbestimmtes, doch durch die drückende Lage tief empfundenes Gefühl der Nichtigkeit des menschlichen Geschlechtes (*) sich erzeugte, eine bange

---

versa, subjectam patriae civis manu flammam, et agmina infastorum equitum ad conquirendas proscriptorum latebras circumvolitantia, et violatos fontes venenis, et pestilentiam manu factam, et praeductam obsessis parentibus fossam, plenos carceres, et incendia totas urbes concremantia, dominationesque funestas, et regnorum publicorumque exitiorum clandestina consilia: et pro gloria habita, quae quamdiu opprimi possunt, scelera sunt: raptus ac stupra, et ne os quidem libidini exceptum. — Adde nunc publica perjuria gentium, et rupta foedera, et in praedam validioris quicquid non resistebat, abductum; circumscriptiones, furta, fraudes, infitiationes, quibus trina non sufficiunt fora. Si tantum trasci vis sapientem, quantum scelerum indignitas exigit: non trascendum illi, sed insaniendum est. Vergl. *Epist.* 95.

(*) Wenn man mit den alten Auslegern die κτίσις von der Natur versteht, die in ein erhöhtes oder verjüngtes Daseyn treten soll, so gibt diefs zwar einen schönen poetischen Gedanken; allein im Zusammenhange ist er nicht angedeutet, indem ἡμεῖς, τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες der κτίσις gegenüber gestellt wird; auch

Ahnung der Dinge, die da kommen sollten, die hervorging aus der Gewifsheit, dafs ein solcher Zustand sich nicht halten könne, und eine heifse Sehnsucht nach einem — nur in dunkler Vorstellung gehofften — heitern und freyen Leben, einem Lichte, das sie erwärmen und erfreuen könnte, die schon matt und abgelebt im Schatten des Todes safsen. Das meint der Apostel, wenn er sagt: „Das ganze menschliche Geschlecht seufzt mit einander, und liegt in den Schmerzen, aus denen die neue Welt sich gebieret."

---

wären die Prädicate *συστενάζειν* und *συνωδίνειν*, von der Natur gebraucht, entweder ganz unpassend oder doch sehr schwer verständlich. Für unsere Auslegung stimmt schon Augustinus (*Propos. ex epist. ad Rom.* 53. *Ed. Paris. Tom. III. P.* 2. *pag.* 913.). — Ueber die freylich meist sinnlichen Erwartungen der Heiden zu dieser Zeit siehe unter andern Heyne's Einleitung zur vierten Ekloge des Virgil.

ZWEYTER THEIL.

DAS

CHRISTENTHUM.

ΤΟ ΠΛΗΡΩΜΑ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ.

ΈΝΔΕΙΞΙΣ ΤΗΣ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΣ ΘΕΟΥ.

Ἡ ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ ΤΗΣ ΈΠΑΓΓΕΛΙΑΣ.

ERSTER ABSCHNITT.

Die Erlösung durch Christum.

Ἡ ἀπολύτρωσις ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

An die Sehnsucht nach der Erlösung (womit der erste Theil unserer Darstellung sich schlofs), in welcher besonders der Grund für die Erfüllung der Zeit zu suchen ist, knüpft sich nun die wirkliche Befreyung von der Sünde, welche durch die Erscheinung Christi bewirkt und in die der einzelne Mensch durch die Verbindung mit ihm versetzt wird. Die Menschen waren allesammt in einen Zustand der Sündhaftigkeit und Verderbnifs gerathen, den der Apostel eine δουλεία φθορᾶς nennt (Röm. VIII. 21.) oder αἰὼν πονηρὸς (Gal. I. 4.); an den Heiden hatte sich die göttliche Strafe (ὀργὴ θεοῦ) gerade in der immer weiter und tiefer um sich greifenden Corruption geoffenbaret; auf die Juden wartete erst noch das Gericht Gottes; die Aufrechthaltung des Monotheismus, der alleinige Besitz der Erkenntnifs des göttlichen Willens, machte sie aufgeblasen, so dafs sie des Balkens in ihrem eigenen Auge vergafsen, bis auch sie die Strafe ereilte. Wie konnte sich aber die Milde und Güte Gottes in der Erfüllung seiner Verheifsungen (δικαιοσύνη θεοῦ)

offenbaren, und Rettung (σωτηρία) kommen dem verderbten Geschlechte? Zuerst mufste das Bewufstseyn des Verderbens lebendig werden, ehe die angebothene Erlösung für den Menschen einen Werth haben konnte; das Abgewendetseyn seines Herzens von Gott mufste er schmerzlich fühlen, wenn es Gott wieder sollte zugewendet werden; eine Lust und Sehnsucht nach dem Guten (wie jenes θέλειν und συνήδεσθαι Röm. VII. 18—24.) mufste in ihm erwacht seyn neben dem Bewufstseyn der Schwäche und des Unvermögens (ἀσθένεια, αἰχμαλωσία Röm. VII. 23. V. 6.), und diesen Widerstreit in seinem Innern mufste er sehnlich aufgehoben wünschen, ehe die neue Geisteskraft, die in ihm erregt werden sollte, Grund und Boden finden und Wurzel schlagen konnte. Diese Empfänglichkeit war also die Bedingung der Mittheilung der Lebenskraft, und wo jene noch nicht war, da mufste auch sie erst geweckt werden, damit das neue Leben könne begründet werden. Beydes geschieht durch den

§. 1.

Λόγος τῆς καταλλαγῆς,

oder wie Paulus es auch nennt, διακονία τῆς καταλλαγῆς (2. Cor. V. 18—21.). Als die Zeit erfüllet war, liefs Gott den Menschen (Röm. V. 15.) Jesum geboren werden von einem Weibe, seiner Abstammung nach (κατὰ σάρκα) aus dem Geschlechte Davids und unterthan unter das Gesetz seines Volkes, aber kräftiglich erwiesen als Sohn Gottes durch die Fülle der göttlichen, zum geistigen Leben auferweckenden Kraft, die in ihm wohnte, und durch seine überschwengliche Huld und Liebe zu den Menschen, wie fremd sie auch seiner reinen Seele erscheinen mufsten; denn er

wollte nicht etwa ruhig und im Stillen den köstlichen Schatz bewahren, dessen er sich in seinem Innern bewufst war, und für sich allein wie einen Raub die Seligkeit genieſsen, deren Quelle er nach dem ewigen Rathschlusse des Vaters in sich trug; sondern da er reich war, leerte er sich aus, und da er hätte herrschen können, ging er in Knechtesgestalt einher, und da er das Ebenbild Gottes in seiner Seele trug, setzte er sich den niedrigsten Menschen gleich. (Gal. IV, 4. Röm. I. 3. 4. Col. II. 9. Philipp. II. 6—8. 2. Cor. VIII. 9. Vergl. Hebr. XII. 2. Matth. XI. 27—30. XX. 26—28. Joh. VII. 37. XV. 15.) Aber das Gröſste, was er that, das war dieses. Da er wuſste, daſs nur durch seinen Tod, als der höchsten That der göttlichen Liebe, die Wahrheit über die Lüge, das Licht über die Finsterniſs, das Leben über den Tod den Sieg erringen werde, so gab er sich seinen Feinden hin, gehorsam dem Vater, welcher die Liebe ist (*χρηστότης καὶ φιλανθρωπία*, Tit. III. 4.), und dessen Liebe allein ihn dazu vermochte (Röm. V. 8. vergl. Joh. XV. 9—13.). Und sobald der Mensch diese Liebe erkennt, so wird er von ihr überwunden; sein früheres Leben, da sein Wille der Sinnlichkeit diente, war eine Feindschaft wider Gott, dem innersten Wesen nach dieselbe, welche Christum ans Kreuz schlug; dieser Gedanke ergreift ihn, und schmerzlich bereut er Irrthum und Sünde; zugleich rührt ihn die unendliche Liebe (*ἡ ὑπερβάλλουσα τῆς γνώσεως ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ*, Eph. III. 19.), und diese erweckt in ihm nach dem groſsen Naturgesetze Gottes die Gegenliebe (Röm. V. 5—8. 2. Cor. V. 14. 15. Eph. III. 18. 19.), die ihn antreibt, von seinem vorigen Wege umzukehren; sein Herz wendet sich zu Gott, der auch das Theuerste hingab, um den Menschen zu gewinnen,

und in dieser Zuwendung des Herzens zu Gott bekommt er die Ueberzeugung von der Vergebung der Sünden, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων (Eph. I. 7. Col. I. 14. Apg. XX. 21. XXVI. 18—20.).

Weil alles dieses sich anknüpft an die Sendung Christi und ohne diese nicht möglich gewesen wäre, so sagt der Apostel, es werde dem Menschen durch die freye Huld und Güte Gottes (χάριτι καὶ δωρεὰν) zu Theil; Gott selbst habe es veranstaltet, daſs die Menschen sich zu ihm wenden. Darum wird ihm die σωτηρία zugeschrieben; er heiſst σωτὴρ (Tit. I. 3. III. 4.), weil die Rettung sein Rathschluſs war von Ewigkeit her, den er lange Zeiten hindurch mittelst seiner Propheten kund gethan hatte (Röm. XVI. 25. 26. Eph. III. 9. 2. Timoth. I. 9. Tit. I. 2.). Aber in Christo ward die Wahrhaftigkeit Gottes in Erfüllung seiner Verheiſsungen geoffenbart (Röm. XV. 8. Tit. I. 2. 3. Apg. XIII. 32—33.) und sein Rathschluſs vollzogen, besonders durch seinen Tod(*), ohne welchen, wie er selbst gesagt hat, das Samenkorn nicht hätte Frucht bringen können. — Darum nennt der Apostel (Röm. III. 25.) Christum in seinem Blute ein Zeichen der Versöhnung, ἱλαστήριον, es vergleichend und in der Vergleichung entgegensetzend der Bundeslade, an deren mit Blut bespritzten Deckel die Juden Gott versöhnt zu erblicken glaubten(**). Sie dachten sich

(*) D. h. als dem Culminationspuncte seines ganzen Daseyns, nicht als ob dem Leiden und Tode ein besonderer Zweck untergelegt werden könne. Paulus übergeht jenes öfters ganz, so z. B. Tit. III. 5., nach welcher Stelle die σωτηρία durch die παλιγγενεσία und ἀνακαίνωσις vermittelt wird.

(**) Theodoretos zu Röm. III. 25. Τὸ ἱλαστήριον πέταλον ἦν χρυσοῦν· ἐτέκειτο δὲ τῷ κιβωτῷ· ἑκατέρωθεν

nähmlich das Gesetz als einen Vertrag, den Gott durch Vermittlung des Moses mit ihnen geschlossen. Um die Uebertretungen derselben zu tilgen und den beleidigten und erzürnten Jehovah wieder zur Milde umzustimmen, ging der Hohepriester jährlich einmahl am grofsen Versöhnungstage in das Allerheiligste vor seinen Thron, und bespritzte alle Geräthschaften, besonders aber die Bundeslade, auf welcher Jehovah als wohnend gedacht wurde, mit dem Blute des Opferthieres, damit sein Zorn sich lege und er ihnen vergebe. Das war aber eine Vermenschlichung Gottes, wie überhaupt alles, wodurch eine Veränderung und ein Wechsel in ihn gesetzt wird; und hierin kann also der Vergleichungspunct nicht liegen, sondern in der Vergebung der Sünden, die der Mensch empfängt. Wenn der Mensch die Liebe Christi erkennt und in sich aufnimmt (*διὰ τῆς πίστεως ἐν αὐτοῦ αἵματι*), so vergibt ihm Gott seine Sünden. Auch dieses ist freylich ein menschliches Verhältnifs auf Gott übergetragen (wie wir überhaupt nicht anders als menschlicher Weise von Gott reden können), aber von einem reinen und sittlichen Gehalt. Wie ein Mensch dem andern vergibt, wenn er die Reue und den ernstlichen Vorsatz der Besserung in ihm wahrnimmt, so vergibt Gott dem Menschen, welcher die besonders in seinem Tode geoffenbarte Liebe Christi erkennt und in sich aufnimmt, weil dieses Aufnehmen (*πίστις*) nicht fruchtlos bleiben kann, sondern die Liebe ihn dringen mufs

---

δὲ εἶχε τὰ τῶν χερουβὶμ ἐκτυπώματα· ἐκεῖθεν, φησὶ, τῷ ἀρχιερεῖ λειτουργοῦντι ἐγίνετο δήλη τοῦ θεοῦ ἡ εὐμένεια. Theophylaktos zu derselben Stelle: *Ἱλαστήριον ἐκαλεῖτο τὸ πῶμα τῆς κιβωτοῦ, ὃ ἐξ ἑκατέρων τῶν μερῶν τὰ χερουβὶμ περιείχον.*

(2. Cor. V. 14.), fortan nicht mehr sich selber zu leben, sondern dem, der für ihn gestorben ist.

Es ist also nicht von einem Zorne Gottes die Rede, der durch Blut hätte besänftigt werden müssen, oder davon, dafs Gott um des ihm angenehmen Opfertodes eines Gerechten und Unschuldigen willen nun den Ungerechten und Schuldigen die Strafe schenke und sie als Gerechte annehme — Vorstellungen, die dem Neuen Testamente und dem Paulus besonders ganz fremd und zuwider sind und etwas Magisches und Zauberisches enthalten — sondern die Menschen, nicht Gott, müssen versöhnt werden; und Gott ist der, welcher durch Christum die Menschen mit sich versöhnt (2. Cor. V. 19.), die von ihm abgewendeten sich wieder zuwendet. In der vorchristlichen Zeit lebten die Menschen in der Unwissenheit (ἄγνοια); ihre Erkenntnifs Gottes bezog sich nur auf die ὀργή, seine Gerechtigkeit in der Vollziehung der natürlichen Strafen, in der Handhabung des von ihm geordneten Zusammenhanges zwischen Sünde und Uebel; und wiewohl Gott von Ewigkeit her die Liebe war, so blieb sie doch den Menschen verborgen, bis sie in Christo in ihrer überschwenglichen Fülle sich offenbarte. Der Mifsverstand, dafs Gott habe versöhnt und sein Zorn und Rache abgewendet werden müssen, erzeugt sich aber schon um deswillen immer aufs neue, weil wir bey dem Worte Versöhnung, welches dem Begriffe der καταλλαγή keinesweges entspricht, an zwey streitende Parteyen zu denken gewohnt sind; einen vollkommen denselben erschöpfenden Ausdruck haben wir im Deutschen nicht; etymologisch kommt ihm das Wort Zuwendung am nächsten. Mit jener falschen Vorstellung hangen auch aufs genaueste zusammen die Begriffe der Stellvertretung und Ge-

nugthuung, welches schon an und für sich unbiblische Ausdrücke sind und auf Vorstellungen beruhen, die sich von den Meinungen der Juden von einem leidenden Messias herschreiben. Dennoch will man diese Ansicht, dafs Christus, um der (strafenden) Gerechtigkeit Gottes Genüge zu thun, die Strafe der sündigen Menschheit auf sich genommen und erduldet habe, als Paulinisch erhärten mit der Stelle 2. Cor. V. 21., indem man hier das zweyte ἁμαρτίαν auf eine unerhörte Weise durch „Strafe für die Sünde", und ὑπὲρ ἡμῶν auch willkürlich genug mit „an unserer Statt" übersetzt. Offenbar sind die beyden einen Gegensatz bildenden Glieder μὴ γνόντα ἁμαρτίαν und ἁμαρτίαν ἐποίησε ein Wortspiel oder ein Oxymoron, wie es solcher unzählige bey Paulus gibt; entweder mufs das zweyte ἁμαρτίαν nach einem aus dem Hebräischen auch in die Uebersetzung der LXX. übergegangenen Sprachgebrauch für ἱλασμὸς, „Versöhnung, Tilgung der Sünde", genommen, und die Stelle wie oben Röm. III. 25. erklärt werden: oder man mufs es κατὰ μετωνυμίαν für ἁμαρτωλὸν nehmen, und so übersetzen: „Gott hat den, der von keiner Sünde wufste, zu unserm Befsten, aus Liebe zu uns, zu einem Sünder gemacht, d. h. ihn wie einen Sünder behandeln lassen." Diese letztere Erklärung (*) ist, da sie den scharfen Gegensatz festhält, lebendiger und vorzüglicher, und hat die Analogie des γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν

(*) Für sie stimmt auch Theodoretos zu 2. Cor. V. 21., indem er das Oxymoron noch weiter ausführt: Ἁμαρτίας γὰρ ἐλεύθερος ὢν τὸν τῶν ἁμαρτωλῶν ὑπέμεινε θάνατον, ἵνα τῶν ἀνθρώπων λύσῃ τὴν ἁμαρτίαν· καὶ τοῦτο κληθεὶς ὅπερ ἦμεν ἡμεῖς, ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὅπερ ὑπῆρχεν αὐτός· τὸν γὰρ τῆς δικαιοσύνης ἡμῖν ἐδωρήσατο πλοῦτον.

παράρτα, Gal. III. 13., für sich, welche Stelle an einem andern Orte wird erläutert werden.

Paulus stellt also das Blut Christi oder seinen Tod als λύτρον (Tit. II. 14. vgl. Röm. V. 10. VIII. 32.) dar, weil in ihm hauptsächlich die den Glauben und die Liebe, von welchen die Erlösung ausgeht, vermittelnde und hervorbringende Kraft liegt. Jene Stelle, in welcher er ihn mit einem Sühnopfer vergleicht, wo aber doch der eigentliche Vergleichungspunct in der Vergebung der Sünden liegt, ist einzig in ihrer Art. Nirgends heißt sonst Christus ἀρχιερεὺς, noch wird sein Amt und Geschäft mit dem eines Hohenpriesters verglichen; eben so wenig μεσίτης, als ob zwey streitende Parteyen durch ihn sollten vermittelt werden, ausgenommen in dem keineswegs von allem Verdacht freyzusprechenden (*) ersten Briefe an den Timotheos II. 5. Es lohnt sich aber der Mühe, zu erforschen, inwiefern die Aussprüche sowohl Christi selbst als der andern Apostel hierüber etwas von der Lehre des Paulus Verschiedenes oder über sie Hinausgehendes enthalten, oder ob sie sich in seine Darstellung auflösen lassen.

Wenn wir zuerst an die Sündenvergebungen Christi denken, so hätte er schon diese eigentlich gar nicht aussprechen können, wenn er seinen Tod als

---

(*) Die Vertheidigungsschrift des jüngern Planck wenigstens scheint uns dieses noch nicht geleistet zu haben. Gegen jedes einzelne Argument etwas aufzufinden, hält freylich nicht schwer; aber die Stärke des Angriffs beruht gar nicht auf den einzelnen, sondern auf dem Zusammentreffen und gegenseitigen sich Unterstützen so vieler und verschiedenartiger Argumente.

das zur Aufhebung der Strafe der Sünden bestimmte Sühnopfer angesehen hätte; wenigstens hätte er darauf hinweisen müssen, dafs diese Vergebung eigentlich nur anticipirt und erst durch seinen Tod verwirklicht werde; es wäre denn, dafs jemand jene Aussprüche für Darstellungen seiner wunderbaren Machtvollkommenheit halten wollte. Allein das können wir nicht, sonst gerathen wir in die Klemme durch Aussprüche, wie Matth. VI. 14. 15. Luc. XVII. 3. 4., worin Christus die Sündenvergebung als etwas rein Menschliches ansieht, und ihr, auch wenn sie von seinen Jüngern ausgeht, Gültigkeit zuschreibt, Joh. XX. 22. Liegt also in jenen Aussprüchen Christi eine wunderbare Kraft, so ist sie auch auf die Jünger übergegangen, und dann hat sie sich entweder verloren, oder wir müssen sie bey dem Römischen Stuhle nachsuchen. Wenn wir nun keines von beyden annehmen wollen, so kommen wir darauf zurück, dafs die Sündenvergebung sich auf die durch die Kraft der Liebe entweder schon hervorgebrachte oder noch im Werden begriffene Sinnesänderung und Umwandlung (*μετάνοια* und *καταλλαγή*) des Menschen beziehe. In diesem Sinne werden wir also auch das Wort Christi fassen müssen, dafs sein Blut vergossen werde für Viele zur Verzeihung der Sünden (Matth. XXVI. 28.); nähmlich die in seinem Tode sich offenbarende unendliche Liebe werde die Wirkung hervorbringen, dafs gar Viele in sich gehen und in der Umwandlung ihres Herzens die Versicherung der Vergebung der Sünden empfangen werden. Dafs er seinen Tod aus dem Gesichtspuncte der höchsten That der Liebe seinen Jüngern vorstellte, geht auch hervor aus Joh. X. 14—17. XIV. 31. XV. 13.; und was er als Wirkung dieser That erkannte und voraussah, ergibt sich aus Joh.

VI. 51. XII. 24. (vergl. XI. 52.), nämlich die eigentliche Gründung des Gottesreiches, der *βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Wäre Christus nicht gestorben, so wäre er allerdings allein geblieben, d. h. seine Jüngerschaft hätte höchstens eine Jüdische Secte bilden können, aber sein Leben hätte keine weltgeschichtliche Bedeutung bekommen; zu den Heiden wäre das Evangelium schwerlich gedrungen, und von einer Trennung des Christenthums vom Judenthum hätte vollends gar keine Rede seyn können; denn gerade durch seinen Tod wurde diese Entgegensetzung bewirkt, so wie auf der andern Seite die Feindschaft des Judenthums und Heidenthums dadurch aufgehoben wurde (*). Aber freylich auch durch sein Leben und Tod allein hätte das Reich Gottes nicht fest und sicher können gegründet werden, sondern durch die Auferstehung mußte der göttliche Rathschluß besiegelt werden, und darum wird besonders in den Reden, welche uns die Apostelgeschichte aufbewahrt hat, eben so viel und bisweilen noch mehr Gewicht auf die Auferstehung gelegt. Das Wahre ist also dieses, daß von dem ganzen Daseyn und Wirken Christi auf Erden kein einzelner Theil kann losgerissen und ihm ein besonderer Zweck untergelegt werden.

Als den allgemeinen Zweck stellt aber Petrus schon an jenem Tage der Pfingsten die Sinnesänderung, die Umwendung des Herzens zu Gott, wodurch die Vergebung der Sünden vermittelt wird, auf (Apg. II. 36—38. *μετανοήσατε — εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*), und seine Rede ist gleichsam der Typus der ganzen apostolischen Predigt (Apg. III. 17—19. *μετανοή-*

(*) S. Th. II. Abschn. II. A. §. 1.

ὑπτε καὶ ἐπιστρέψατε, εἰς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας. III. 26. V. 31. μετάνοιαν — καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. XI, 18. μετάνοιαν — εἰς ζωήν). Lafst uns nun sehen, ob Petrus, da er seinen Brief schrieb, anderer Meinung geworden sey? 1. Petr. I. 19. wird das αἷμα Χριστοῦ als das λύτρον dargestellt, welches die Befreyung von der Knechtschaft der Sünde vermittelt, im Gegensatz von Gold und Silber, durch welche der Mensch aus dem Zustande der bürgerlichen Knechtschaft oder Sclaverey losgekauft wird; und die Vergleichung mit dem untadeligen Opferthiere deutet auf das unschuldige und unverdiente Leiden Christi hin. Hierin liegt also noch nichts, das, sey es über die Lehre Christi oder des Paulus oder gar des Petrus nach seinen Reden in der Apostelgeschichte hinausginge. 1. Petr. I. 2. ist der Ausdruck ῥαντισμὸς αἵματος hergenommen von der Ceremonie, welche Moses durch Besprengung des Volkes mit dem Blute des Opferthieres vornahm (vgl. Hebr. IX. 19. X. 22.), und die Vergleichung ist also parallel mit dem ἱλαστήριον bey Paulus (Röm. III. 25.). 1. Petr. II. 24. übersetzt man ἀνήνεγκεν „er opferte", und in dieser Bedeutung von „darbringen, opfern" kommt ἀναφέρειν Vs. 5. vor, und sonst noch Jacob. II, 21. Hebr. VII. 27. XIII. 15. Allein wie kann man „Sünden opfern"? Das widerstreitet ja gerade dem Begriffe des Opfers, welches rein und unbefleckt seyn mufs, um Gott wohl zu gefallen. Das zu Opfernde wird aber durch das Opfer verzehrt, vertilgt, vernichtet, und opfern ist also κατὰ συνεκδοχὴν für „wegschaffen, tilgen" zu fassen, in welchem Sinne es Hebr. IX. 28. πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας (vergl. Joh. I. 29. 1. Joh. III. 5.) genommen werden mufs; denn hier scheint das Wort hauptsächlich um der Paronomasie

mit προσενεχθεὶς willen (*) gewählt zu seyn. In unserer Stelle hingegen ist es schwieriger, das ἀναφέρειν in dem angegebenen Sinne zu nehmen wegen ἐν τῷ σώματι und ἐπὶ τὸ ξύλον, welches nur auf eine harte und gezwungene Weise mit ἀνήνεγκεν (er nahm hinweg, tilgte) könnte verbunden werden. Diefs scheint man auch wirklich gefühlt zu haben, da sich in zwey Codices die Leseart ἐπὶ τοῦ ξύλου einschlich. Es ist daher weit besser, man nehme das ἀναφέρειν in dem Sinne von „auf sich nehmen, erdulden, *sustinere*, *sufferre*", welche Bedeutung in der übrigen Gräcität sehr häufig vorkommt; dann gibt sich der ganze Satz sehr gut: „der unsere Sünden an seinem Leibe bis ans Kreuz erduldete". Auch der Gedankenzusammenhang hebt sich auf diese Weise weit mehr heraus. Petrus ermahnt die Sclaven zur willigen Ertragung der Leiden, sie erinnernd an das unschuldige Leiden Christi, das er zum Befsten der Menschen auf sich genommen; nachdem er nun Vs. 22. 23. die Unschuld Christi dargestellt hatte, sagt er, dafs die Sünde der Menschen ihn bis ans Kreuz gebracht habe, dafs er aber dennoch gern diefs erduldet, erfüllt von dem grofsen Zwecke, damit wir, den Sünden los geworden, der Gerechtigkeit lebten; so dafs man auf ihn anwenden kann das Wort des Propheten Jesajas (LIII. 5.): „Durch seine Wunden sind wir geheilt worden". Vs. 25. endlich bildet einen sehr guten Schlufs (vergl. III. 18.). Von einem Sühnopfer kann also hier keine Rede seyn, und eben so wenig in der Stelle Hebr. IX. 28. Auch in dieser wäre der Zusammenhang weit genauer, wenn wir ἀνενεγκεῖν mit

(*) S. Schulz über den Brief an die Hebr. S. 202.

„auf sich nehmen, erdulden" übersetzen; denn auf der einen Seite vergleicht der Verfasser das πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας mit dem ἀποθανεῖν des Menschen, es ist also der Tod gemeint, den Christus erduldet hat, und auf der andern Seite wird es entgegengesetzt dem χωρὶς ἁμαρτίας ὀφθήσεται, welches dannzumahl den passenden Sinn bekommt, „im zweyten Mahle wird er unabhängig von der Sünde erscheinen", d. h. er wird dannzumahl nichts mehr von der Sünde zu erdulden haben. Allein das πολλῶν weist zu sehr auf die andere oben gegebene Erklärung hin, als dafs wir die letztere annehmen könnten; auch finden wir wirklich bey Matthäi das Scholion: τῶν γὰρ πιστευόντων ἀφαιροῦνται αἱ ἁμαρτίαι.

Wie Petrus mit Paulus übereinstimmt, ebenso Johannes; denn offenbar wird 1. Joh. I. 7. der Tod Christi nicht als Opfertod, sondern als eine die Reinigung und Heiligung der Menschen vermittelnde Kraft, also auch als λύτρον dargestellt, indem diese höchste That der Liebe die Gegenliebe erweckt. In dieser Gedankenverbindung wird Christus ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν genannt 1. Joh. II. 2. IV. 10. ähnlich dem Paulinischen Ausdrucke ἱλαστήριον. Ueberall stellt Johannes die Gegenliebe als unmittelbare Wirkung der Erkenntnifs der göttlichen Liebe dar; vergl. 1. Joh. II. 3—5. III. 5. 6. IV. 7. u. f. 19.

Es bleibt uns noch der Brief an die Hebräer übrig, der viele Paulinische Ideen enthält, woran sich diejenigen immer noch halten können, welche ihn dem Paulus selbst zuschreiben. Wie Paulus Christum als das Ende des Gesetzes darstellt, so scheint der Hauptzweck dieses Briefes zu seyn, Christum als das Ende des Priesterthums und aller Opfer darzustellen. IX. 22. u. f. wird gesagt: „Nach dem Gesetze

wurde alles mit Blut äufserlich gereinigt (vgl. Vs. 13.), als dem Zeichen der Vergebung, und ohne Blutvergiefsen konnte man sich das göttliche Wohlgefallen nicht erwerben. Aber Rinder- und Bocksblut konnte die Sünden nicht wegnehmen (X. 4.), keine innere Reinigung bewirken; das Opfer, welches wirklich die Sünde aufheben soll, mufs weit besser und kräftiger seyn. Und dieses hat Christus vollbracht, indem er sich selbst als Hoherpriester, ἐφάπαξ, einmahl für alle, gleichsam als Repräsentant (und Vorbild) aller, Gott zum Opfer darbrachte, das ewiglich gilt und Kraft genug hat, die daran glauben, innerlich zu reinigen, ihre Sünde zu tilgen, und sie in das wahre Heiligthum Gottes zu führen (vgl. IX. 14. X. 22.)". Auch das stimmt also dem Wesen nach mit der Lehre Pauli vollkommen überein; von einer Uebernahme der Strafe an unserer Statt ist in diesem Briefe auch nicht die leiseste Spur anzutreffen, sondern nur eine allegorische Ausführung dem Wesen nach Paulinischer Ideen, und man könnte das Ganze als einen Commentar ansehen zu den Worten ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι 1. Cor. XI. 25.

So beruhet die Versöhnung und Umwendung des Menschen zu Gott auf der durch die Erkenntnifs der Liebe Gottes und Christi in ihm erzeugten Gegenliebe, und das war der Zweck der Sendung Christi, wie er selbst gesagt hat (Joh. XVII. 25—26. XV. 9—17.).

§. 2.

Ἡ δικαιοσύνη ἐκ πίστεως.

Dieser Abschnitt bildet das Gegenstück zu demjenigen des ersten Theiles, welches von dem Verhältnisse der δικαιοσύνη zum νόμος handelte; und wir

weisen hiemit ein für allemahl auf dasselbe zurück, da eines nur durch das andere verstanden werden kann.

Vor allem aus müssen wir versuchen, uns den Hauptbegriff der δικαιοσύνη zu bilden, der in sehr verschiedenen Schattirungen und Beziehungen bey Paulus vorkommt. Ursprünglich bezeichnet das Wort δίκαιος ein bestimmtes Verhältnifs zwischen zweyen, eine δίκη. Aristoteles findet sehr scharfsinnig die Wurzel des ganzen Stammes in δίχα; bey δικάζω ist diefs besonders einleuchtend, es ist eigentlich s. v. a. δι-χάζω, in zwey gleiche Theile zerlegen, zweyen Parteyen Recht sprechen. Es ergeben sich daraus als Hauptbestandtheile des Begriffes δίκαιος die Gesetzmäfsigkeit und die Gleichheit, wie Aristoteles selbst die beyden Hauptbedeutungen ἴσος und νόμιμος aufstellt. Δίκαιος ist also ein relativer Begriff und bezeichnet denjenigen, der immer gleichmäfsig in dem rechten Verhältnifs zu einem andern steht. Die δικαιοσύνη eines Bürgers z. B. ist diejenige Eigenschaft, vermöge welcher er das durch die Gesetze festgestellte Verhältnifs des Einzelnen zum Ganzen immer gleichmäfsig beobachtet. Was ist nun aber ein ἄνθρωπος δίκαιος παρὰ τῷ θεῷ? Offenbar der, welcher den von Gott gegebenen νόμος treu hält. Das oberste Gesetz Gottes aber, von dessen Erfüllung die Erfüllung aller andern göttlichen Gesetze abhängt, ist die vollkommene Liebe zu Gott und dem Nächsten (Matth. XXII. 37—39. Röm. XIII. 10.). Schon hier erscheint Gott als der, welcher die Herzen erforscht; denn die ἀγάπη ist etwas Inneres, der lebendige Trieb, aus welchem ein Mensch handelt. Und weil Gott auf dieses Innere sieht, so steht der, welcher die äufsern Werke des Gesetzes, wie dieses sie einzeln fordert, erfüllt, defs-

wegen noch nicht in dem rechten Verhältnisse zu ihm; nur durch seine innere Beschaffenheit tritt er in dieses Verhältnifs ein, abgesehen von den Werken des Gesetzes, ohne Beziehung auf sie, χωρὶς ἔργων νόμου. Nicht als ob es etwa gleichgültig wäre, ob Werke und was für welche da seyen; sondern wenn die innere Beschaffenheit so ist, wie sie seyn soll, so werden auch die Handlungen so seyn, wie sie es sollen; ist der Baum gut, so werden es auch die Früchte seyn; nur hat Gott nicht nöthig auf irgend etwas Aeufseres zu sehen, sondern er achtet auf den Trieb und Willen des Menschen, der die Quelle seiner Handlungen ist; und es ist gerade die Unvollkommenheit der Menschen, dafs sie vom Aeufsern auf das Innere den unsichern Schlufs machen müssen, und es ihnen nur selten vergönnt ist, unmittelbar in das Innere eines Andern zu blicken.

Das innere Princip nun, welches den Menschen in das rechte Verhältnifs zu Gott setzt, durch welches er δίκαιος wird παρὰ τῷ θεῷ, nennt Paulus πίστις und zwar πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ oder πίστις ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, z. B. Röm. III. 22. 26. Gal. II. 16. III. 22., das Vertrauen auf Jesum Christum, die zuversichtliche Gewifsheit, dafs er (Röm. I. 4.) der kräftig erwiesene Sohn Gottes oder Gesandter Gottes sey, dafs durch ihn ein neues Leben in die Menschheit gebracht und das Reich Gottes sey gestiftet worden. Ist die καταλλαγὴ, die Umwendung des Herzens und Willens zu Gott geschehen, so bekommt der Mensch in der πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ ein sicheres Princip für seine ganze Thätigkeit, das ihn in das rechte Verhältnifs zu Gott bringt und ihm die Theilnahme (κληρονομία) an dem Reiche Gottes verschafft, in welchem Friede und Freude herrscht im heiligen Geist. Käme die δικαιο-

σύνη διὰ νόμου, durch das Gesetz, das schon vor Christo da war, so wäre Christus vergeblich gestorben (Gal. II, 21.), d. h. es hätte der Sendung und des Todes Christi, der Stiftung des Gottesreiches durch ihn, und der Mittheilung der Geisteskraft nicht bedurft. Die πίστις, durch welche der Mensch δίκαιος wird, ist also der durch die lebendige Ueberzeugung von der Stiftung des Reiches Gottes durch Christum, entstandene Trieb und Richtung nach diesem Ziele hin. Beyde Bestandtheile des Begriffes in Einem Deutschen Worte zu vereinigen, will gar nicht gelingen. Glaube bezieht sich nur auf die Ueberzeugung und enthält die neue Richtung des Willens und Strebens nicht in sich; daher man denn auch immer hinzufügen muſs, daſs dieser Glaube ein wirksamer sey; das hat aber Paulus von der πίστις nicht erst nöthig zu sagen; denn die πίστις muſs als Frucht die δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ hervorbringen, sonst ist sie gar keine πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, und dieser Begriff ist ihm in und mit dem der Gerechtigkeit bey Gott zugleich entstanden. Eben so ungenügend, ja unrichtig wäre der Ausdruck: „die durch Christum erzeugte Willenskraft", weil ihre Wurzel, die lebendige Ueberzeugung von seinem Reiche, nicht mit ausgesprochen wäre; auch liegt in der πίστις eigentlich nicht die beseelende Kraft, sondern dieſs würde eher dem Begriffe des πνεῦμα oder der ζωὴ τοῦ πνεύματος entsprechen. Wir müssen also den Begriff umschreiben durch „das aus dem Glauben an Christum entspringende, von ihm durchdrungene Leben". Je mehr dieser Glaube von dem ganzen Menschen Besitz nimmt, desto stetiger wird in ihm das Bewuſstseyn seiner innigen und ursprünglichen Verwandtschaft mit dem göttlichen Wesen, und desto richtiger und dem göttlichen Willen

gemäfser wird sein Verhältnifs zu ihm. — Weil sich die *πίστις* auf Jesum als den Christus, König, bezieht (vergl. schon Apg. II. 36.) und auf die Stiftung des göttlichen Reiches, der Mensch Jesus aber nach dem Willen Gottes dieser Stifter geworden ist (vergl. Röm. I. 2—5. Philipp. II. 9. u. f. Col. I. 19. 20. Apg. XIII. 38—41. XVII. 30. 31.), so nennt Paulus das richtige Verhältnifs zu Gott, in welches der Mensch durch die Theilnahme an jenem Reiche und durch die Gemeinschaft mit dessen Könige versetzt wird, mit Recht eine freye Gabe Gottes, *δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης* (Röm. V. 17.), *χάρις θεοῦ* (Gal. II. 21.), *δῶρον θεοῦ* (Eph. II. 8. 9.). Denn da die *πίστις* von der Sendung Christi, der Verkündigung des Evangeliums, *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς* (*), und der Stiftung des Gottesreiches abhängt, welche nahmentlich durch die Auferstehung Christi vermittelt worden ist, so mufs die aus der *πίστις* entspringende *δικαιοσύνη* ebenfalls auf Gott als ihren Urheber zurückgeführt werden. Ehe die *πίστις* kam, waren die Menschen nicht in dem rechten Verhältnisse zu Gott, also *ἄδικοι παρὰ τῷ θεῷ*, *ἁμαρτωλοὶ*, *ἀνόητοι*, *ἀπειθεῖς*, *πλανώμενοι*, *ἀσεβεῖς*, ja *ἐχθροὶ* in Beziehung auf den heiligen Willen Gottes (Röm. III. 23. IV. 5. V. 8. 10. VI. 17. VIII. 7. 8. Tit. III. 3.); nun aber stiftet Gott sein Reich durch Christum und läfst die *πίστις* verkündigen, *εἰς δικαιοσύνην*, um die Menschen in das rechte Verhältnifs mit ihm zu bringen. Daher sind also die Ausdrücke *δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης* (Röm. V. 17.), *δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι* (Röm. III. 24.), *ἡ πίστις λογίζεται εἰς*

(*) Daher der Ausdruck *ὑπακοὴ πίστεως*, Röm. I. 5. XV. 18. XVI. 26. und *ἀκοὴ πίστεως*, Gal. III. 2. 5.

δικαιοσύνην (Röm. IV. 22.), θεὸς ὁ δικαιῶν (Röm. VIII. 33.), ὁ Χριστὸς — ἐγενήθη ἡμῖν δικαιοσύνη (1. Cor. I. 30.) u. s. w. abzuleiten.

Es mufs noch erwähnt werden, dafs Paulus die Herstellung des rechten Verhältnisses des Menschen zu Gott (δικαιοσύνη) besonders dem Glauben an die Auferweckung Christi zuschreibt, so wie er die Umwandlung (καταλλαγὴ) des Sinnes und Herzens aus der Feindschaft zur Liebe Gottes aus dem Tode Christi herleitet. (In Beziehung auf ersteres vergl. Apg. XIII. 37—40. XVII. 31. Röm. IV. 24. 25.; in Bezug auf letzteres vgl. Röm. V. 10. Diese Theilung ist jedoch nicht durchgängig, z. B. Röm. V. 9. 2. Cor. V. 21. Gal. II. 21.) Wiewohl nun kein Theil aus der Lebensgeschichte Christi von dem Uebrigen getrennt werden darf, so liegt jener relativen Entgegensetzung doch etwas Wesentliches zum Grunde. Nähmlich inwiefern durch den Tod Christi die Liebe Gottes dem Menschen anschaulich wird, und die μετάνοια und ἄφεσις in ihm erzeugt, so liegt die καταλλαγὴ mehr auf dieser Seite; und weil Gott Christum durch die Auferweckung von den Todten als Anfänger und Begründer (ἀρχηγὸς, Apg. V. 31.) des Gottesreiches bezeichnet und die Stiftung und erste Verbreitung von diesem geschichtlich dadurch vermittelt wurde, so steht die δικαιοσύνη, welche durch die πίστις in dem Menschen bewirkt wird, allerdings in einer nähern Verbindung mit der Auferstehung Christi. Wir dürfen aber niemahls vergessen, dafs wie der Tod Christi keine Frucht hätte bringen können ohne die Auferstehung, eben so wenig die μετάνοια und die καταλλαγὴ Bedeutung und Werth hätte ohne die δικαιοσύνη; ja diese ist eigentlich nur die Kehrseite von jener, der positive Begriff als wesentliche Ergänzung des nega-

tiven. Es gibt auch Stellen, wo die ganze Erlösung (das ἁγιάζεσθαι, δικαιοῦσθαι, σώζεσθαι) überhaupt dem durch das Christenthum in die Menschen gebrachten und in ihnen wirksamen Geiste zugeschrieben wird, z. B. 1. Cor. VI. 11. Tit. III. 5—7.

Die Thätigkeit Gottes, vermöge welcher er das Evangelium seines Sohnes und den Glauben an ihn verkündigen läfst, um die Menschen zu sich umzuwenden und in das rechte Verhältnifs zu sich zu setzen, nennt Paulus δικαιοσύνη θεοῦ. Dieser Ausdruck bezeichnet also keineswegs das, was man gewöhnlich unter der Gerechtigkeit Gottes zu verstehen pflegt; sondern diefs drückt Paulus durch die ὀργὴ θεοῦ aus, nähmlich inwiefern sich die Gerechtigkeit Gottes auf die Vollziehung der Naturgesetze (betreffend den Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel, Röm. I. 18.) und, wo ein positives Gesetz ist, der durch dasselbe angedrohten Strafen bezieht (Röm. IV. 15.). Somit ist die ὀργὴ θεοῦ gerade das Gegentheil der δικαιοσύνη θεοῦ; wo jene ist, da ist diese noch nicht; und wo diese ist, da ist jene nicht mehr; die Begriffe schliefsen sich gegenseitig aus und verhalten sich zu einander wie Affirmation und Negation; auch lassen sie sich nur auf diese Weise in der Idee Gottes auflösen. So lange der Mensch in der Feindschaft Gottes (ἔχθρα, Röm. V. 10. VIII. 7. vergl. Jacob. IV. 4.) ist, so steht er unter der ὀργή; hat er aber die Liebe Gottes in Christo geschaut und ist sein Herz dadurch umgewandelt zu ihm, so kann ihn die ὀργὴ nicht mehr treffen (Röm. V. 9.), sondern durch die πίστις offenbart sich an ihm die δικαιοσύνη θεοῦ (Röm. I. 17. III. 22.), die rechtfertigende oder die gerechtmachende Thätigkeit Gottes. Diese active Bedeutung tritt noch bestimmter hervor in dem Worte δικαίωσις, das aber

nur Röm. IV. 25. und V. 18. vorkommt und zwar mit dem *genitivus passivus*, dessen, was gerecht gemacht werden soll. Man übersetzt es etwa mit „Gerechtsprechung", als ob man bey Gott zwischen Sprechen und Thun unterscheiden könnte. Allein es steht geschrieben: „Er spricht, so geschiehts; er gebeut, und es steht da." Zwischen dem Worte Gottes und seiner That, oder zwischen der declaratorischen und effectiven Thätigkeit Gottes ist kein Unterschied zulässig, aufser dafs das eine die in der Zeit vor sich gehende Erfüllung des andern ist; aus der Trennung beyder sind die gröfsten Mifsverständnisse erwachsen.

Sehen wir auf die Quelle, woraus die gerechtmachende Thätigkeit Gottes, ἡ δικαιοσύνη θεοῦ, fliefst, so ist diese keine andere als die Liebe zu den Menschen; daher Paulus das ganze Werk der Erlösung von dieser ableitet (Röm. V. 5. u. f. Col. I. 13. Tit. III. 4. u. f. vgl. 1. Joh. IV. 9. 10. 14—16.). Beydes ist also eigentlich Eins und dasselbe, nur von verschiedenen Seiten angesehen. Die δικαιοσύνη θεοῦ ist die Liebe Gottes von Seite ihrer Wirkung auf die Menschen betrachtet; sie enthält gleichsam schon das Factum in sich, das Gott aus Liebe zu den Menschen gethan hat und immer thut; die ἀγάπη θεοῦ hingegen ist die Triebfeder dieser göttlichen Thätigkeit (φιλανθρωπία, ἔλεος, χάρις), und die ursprüngliche Quelle, woraus allein alles Gute dem Menschen zufliefst. (So können wir meistens die δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ dem Hebräischen Sprachgebrauche gemäfs mit Liebe, Güte Gottes übersetzen, z. B. Röm. I. 17. vergl. 2. Cor. IX. 9.) Die δικαιοσύνη τοῦ ἀνθρώπου παρὰ τῷ θεῷ ist derjenige Zustand des Menschen, worin er diese Liebe empfindet und sich des göttlichen Wohlgefallens erfreut. In diesem Gefühle liegt zweyerley; erstlich das Bewufst-

seyn der Vergebung der Sünden, welches wir oben an die καταλλαγὴ anknüpften, als an den ersten Act der πίστις; zweytens das Bewufstseyn der Kindschaft, wovon im Verfolge die Rede seyn wird.

Hieher gehörig ist die Untersuchung, in was für ein Verhältnifs Paulus den Glauben des Christen zu dem Glauben Abrahams setze. Die Hauptstelle dafür ist Röm. IV. (vergl. II. 28. 29. IX. 6—8. Gal. III. 6—9.). Der Apostel ist hier im Kampfe begriffen gegen die zwey gröfsten Vorurtheile der Juden; einmahl dafs die δικαιοσύνη komme ἐξ ἔργων νόμου oder ἐν νόμῳ, und dann, dafs an ihnen allein, als an den leiblichen Nachkommen ihres Stammvaters Abraham, die Verheifsung sich erfüllen werde, ein Volk Gottes zu seyn. Um das erste Vorurtheil, die grofse Werthschätzung des νόμος, zu bestreiten, beweist er ihnen aus der Schrift, es sey gar keine neue Lehre, dafs die Gerechtigkeit nicht aus dem Gesetze komme, noch aus den Werken des Gesetzes, indem schon Abraham durch den Glauben gerecht war vor Gott (Vs. 1—9. 18—22.). Abraham, rings von Götzendienern umgeben, hatte nach der Schrift allein den Monotheismus in seiner Familie bewahrt; wäre er kinderlos gestorben, so wäre die Erkenntnifs des einigen wahren Gottes mit ihm untergegangen; nun glaubt er aber — wiewohl er und sein Weib Sara schon das höchste Alter erreicht hatten — dem göttlichen Worte, das ihm eine Nachkommenschaft verhiefs, und durch diesen Glauben wurde er so erstarkt, dafs er die verlorene Zeugungskraft wieder erhielt und einen Sohn bekam; und durch diesen so wirksamen Glauben stand Abraham in dem rechten Verhältnifs zu Gott; er war Gott angenehm. Wie wir in der πίστις des Christen zwey Bestandtheile gefunden haben, nähmlich die vertrauens-

volle Ueberzeugung, dafs Gott Jesum, den er von den Todten auferweckt, als Christus bezeichnet und zum Begründer seines Reiches bestimmt habe, und das thätige Bestreben, das nun alle Kräfte auf die Theilnahme an diesem Reiche hinrichtet: so sehen wir auch in Abraham — der Schrift zufolge — dieses beydes, das Vertrauen auf die göttliche Verheifsung und die daraus entspringende thätige Kraft; und darum hatte der Apostel vollkommen Recht, den Juden ihren Stammvater als Muster der Gerechtigkeit aus dem Glauben vorzustellen. — Das andere Vorurtheil, betreffend den Vorzug um der Abstammung von Abraham willen, widerlegt er auf folgende Weise: „Zum Zeichen des göttlichen Wohlgefallens erhielt Abraham die Beschneidung; das Wohlgefallen Gottes aber kam auf ihn wegen des Vertrauens, das er schon als Unbeschnittener hatte. Also können sich nur diejenigen Juden eines gleichen Verhältnisses zu Gott, wie Abraham, rühmen, welche den Glauben haben, der ihm das göttliche Wohlgefallen zuzog, und zu dessen Besieglung er als Unbeschnittener die Beschneidung erhielt; aber auch alle die Heiden, welche den Glauben des, damahls auch noch unbeschnittenen, Abrahams haben. Um seines gerechtmachenden Glaubens willen (nicht durch das Gesetz) geschah an Abrahan die Verheissung. Und welche? „In dir sollen gesegnet werden alle Völker!" (Gal. III. 8. u. f.) Dieser Segen kommt nun wirklich über alle die, welche durch den Glauben an Christum in das rechte Verhältnifs zu Gott gesetzt werden. Demnach bezieht sich die Verheifsung nur auf die, aber auf alle die, welche glauben. Das sind die Kinder Abrahams, der Verheifsung nach, nicht die leiblichen, dem Fleische nach (Röm. IX. 7 u. f.). Darum ist Abraham aller Gläubigen Vater, der Heiden

sowohl als der Juden; der Glaube ist die grofse Familienähnlichkeit unser Aller." Gegen die Juden war diefs eine schlagende Beweisführung; wir aber können dieser Darstellung Abrahams als Typus des Glaubens nur einen untergeordneten Werth zugestehen, weil sie nicht für sich allein als unabhängiger Lehrsatz vorkommt, sondern nur da, wo gegen die Juden argumentirt wird. Auf keinen Fall aber ist aus jener Darstellung zu schliefsen, dafs Paulus den Abraham gleichsam als Repräsentanten der ganzen Anzahl derer angesehen habe, die schon vor Christo durch den Glauben die Gerechtigkeit erlangt haben; und dafs seine Meinung gewesen, diese habe bey Einzelnen schon vor Christo existirt, und sey eigentlich durch ihn nur allgemein geworden. Denn diese Idee, dafs es Christen vor Christo gegeben habe, ist dem Paulus ganz fremd; streng scheidet er die vorchristliche Zeit von der christlichen, und darum mufste auch diese Scheidung das erste Theilungsprincip werden für unsre Darstellung seiner Lehre. Das Beyspiel Abrahams stellt er hier in seiner Polemik gegen die Juden auf, und beweist ihnen, dafs die Schrift denselben als vorbildlichen Typus der Gerechtigkeit aus dem Glauben des Christen gezeichnet habe. Aufser Abraham aber findet sich kein solcher Typus, und also ist der Verfasser des Briefes an die Hebräer mit seiner Nachweisung mehrerer durch den Glauben Gerechter (Cap. XI.) aus der rein Paulinischen Ansicht herausgetreten, wiewohl nicht zu verkennen ist, dafs auch die dortige Auseinandersetzung nach der Tendenz der ganzen Schrift nur den Werth einer weitern symbolisch-typischen Ausführung hat.

Nach Paulus hängt allerdings das Christenthum aufs innigste mit dem Judenthum zusammen, ja es ist

eigentlich die vollkommene Erfüllung desselben, in Beziehung auf die ῥίζα, die Stammväter des Jüdischen Volkes, welche κλητοὶ, ἐκλεκτοὶ waren, und in Beziehung auf die Propheten, welche die kommende Herrlichkeit weissagten; aber in der That war doch die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη bis auf Christum ein μυστήριον χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένον (*).

Noch auf eine andere Weise, als die aus dem Briefe an die Römer angeführte, bringt Paulus die Christen mit Abraham in Verbindung, Gal. III. 16. Hier nähmlich urgirt er nach Art der rabbinischen Beweisführung in der Verheifsung an Abraham ἐν τῷ σπέρματί σου u. s. w. den Singular, und deutet das σπέρμα von Christo. Vs. 29. zieht er daraus die Folge, dafs die, welche Christo angehören und Eins mit ihm sind, auch das σπέρμα τοῦ Ἀβραὰμ seyen wie Er, und Erben der Verheifsung.

Wenn wir nun das Verhältnifs anderer neu-testamentischer Stellen zu dem erörterten Paulinischen Lehrsatze kürzlich nachweisen wollen, so bietet sich uns zunächst der Brief des Apostels Jacobus dar, von welchem man geglaubt hat, er enthalte wenn nicht eine förmliche Polemik gegen die Paulinische Theorie, doch eine von ihr abweichende Ansicht. Jacobus streitet (II. 14—26.) gegen einen todten Glauben, der keine Werke aufzeigen könne, und beweist aus dem Beyspiele Abrahams, der seinen Sohn Isaak zu opfern bereit war, dafs der Glaube ein thätiger, wirksamer

---

(*) S. Th. II. Abschn. II. §. 1. u. 2. n. 9.

seyn müsse, und dafs der Mensch aus dem Glauben und den Werken zusammengenommen vor Gott gerechtfertigt werde. Das ist aber ein Mifsverstand, dafs der christliche Glaube ein todter seyn könne; der Glaube, dafs Gott ein Einiger sey (von dem Jacobus redet Vs. 19.), der kann freylich nichts aus dem Willen des Menschen erzeugen, wie jedes bloſse Annehmen gewisser Lehrsätze und Dogmen. Allein von diesem Glauben redet Paulus gar nicht, und wir haben gesehen, dafs seine πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ die thätige Richtung und das lebendige Bestreben des Menschen in sich schliefst. Wie er die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ faſst, hat er gar nicht erst nöthig zu bevorworten, dafs sie nicht νεκρὰ seyn dürfe; nach ihm wäre die πίστις νεκρὰ ein Unding, denn sie enthielte eine *contradictio in adjecto*. Noch mehr: um so weniger brauchte er hinzuzusetzen, dafs die πίστις ihre ἔργα haben müsse, da er die πίστις immer nur in Beziehung setzt auf die δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ, das rechte Verhältnifs zu Gott, sein Wohlgefallen und seine Freundschaft, diese aber doch nicht auf dem Aeufsern, sondern dem Innern beruhen. Bey den ἔργοις und dem ἐργάζεσθαι hingegen denkt Paulus immer an ein ὀφείλημα und einen μισθὸς, und also kann er auch um defswillen die ἔργα nicht zwischen die πίστις und die δικαιοσύνη stellen, weil es sonst scheinen würde, als wäre die δικαιοσύνη nicht eine χάρις, freye Gabe Gottes, sondern ein durch den Vertrag bestimmter Lohn (vergl. Röm. XI. 6.). Die Differenz zwischen den Paulinischen Ausdrücken und denen des Jacobus weist demnach keineswegs auf eine Differenz der Ansicht hin, sondern bey Jacobus sind die Begriffe πίστις und ἔργα anders gefafst als bey Paulus, und zwar die πίστις in einem Sinne, in wel-

chem man freylich auch im Deutschen immer gegen den todten Glauben streiten mufs. Dafs aber eine solche Polemik oder auch nur Winke, die jenen Mifsverstand verhüten sollten, bey Paulus nicht vorkommen, das müssen wir als eine Bestätigung ansehen für unsere Begriffsbestimmung der Paulinischen πίστις und δικαιοσύνη.

In den Evangelien, besonders aber in den Schriften des Johannes, ist der Begriff der πίστις derselbe, wie bey Paulus. Den einen Bestandtheil desselben, die Ueberzeugung von Jesus als dem Christus, den uns die Liebe Gottes zur Begründung eines neuen Lebens geschenkt, finden wir herausgehoben Joh. III. 15—18. V. 24. XII. 44. 1. Joh. IV. 16. (vgl. 1. Petr. I. 21.); der andere, dafs die πίστις nun zum selbstthätigen lebendigen Princip, zu einer wirksamen Kraft in dem Menschen werde, liegt in Aussprüchen wie Joh. XII. 36. 46. XIV. 12. Aber das ist dem Paulus eigenthümlich, dafs er die δικαιοσύνη mit der πίστις verbindet, Christus hingegen bey Johannes die ζωὴ (z. B. Joh. VI. 47.). Die ζωὴ verhält sich zur δικαιοσύνη wie die Wirkung zur Ursache. Die ζωὴ, im orientalischen Sinne, die Fülle des Lebens und der Seligkeit, entspringt aus der δικαιοσύνη, dem Bewufstseyn des rechten Verhältnisses zu Gott und seines Wohlgefallens, wie es ja heifst, ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. Wo also die ζωὴ mit der πίστις in unmittelbare Verbindung gesetzt wird, da ist das Mittelglied übersprungen. Dieſs konnte Paulus weniger thun, da er gegen die Juden polemisirte, welche im Besitze der δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ zu seyn meinten, und einen grofsen Werth darauf legten. Mit der δικαιοσύνη, bisweilen auch unmittelbar mit der πίστις, verbindet er jedoch die ζωὴ aufs engste, z. B. Röm.

V. 17., anderwärts die εἰρήνη πρὸς τὸν θεὸν, z. B. Röm. V. 1. VIII. 6. XIV. 17., und die σωτηρία ἀπὸ τῆς ὀργῆς, z. B. Röm. V. 9. I. 16. Apg. XV. 11. besonders Eph. II. 8. 9., von denen jene den positiven, diese den negativen Gehalt der ζωὴ ausmacht. Auch Christus stellt die σωτηρία oder das σώζεσθαι als Folge der πίστις dar, in der so oft wiederkehrenden Formel ἡ πίστις σου σέσωκέ σε und ὁ πιστεύσας σωθήσεται; über dem hingegen, der nicht glaubt, bleibe die ὀργὴ θεοῦ (Joh. III. 36.), welche dasselbe ist, was er sonst κρίσις nennt (Marc. XVI. 16. Joh. III. 18. 19. V. 24.). Auch diese Entgegensetzung ist dieselbe, die wir bey Paulus finden. Wenn wir nach dem Grund forschen, warum in den Evangelien und bey Johannes die πίστις nicht mit der δικαιοσύνη verbunden wird, so zeigt sich, dafs der Begriff derselben in diesen anders modificirt ist. Δίκαιος ist dort gewöhnlich s. v. a. ἀγαθὸς und wird häufig mit diesem Worte zusammengestellt, δικαιοσύνη s. v. a. ἔργα ἀγαθὰ (in diesem Sinne für Tugend oder Gesetzerfüllung scheint es auch etwa bey Paulus genommen werden zu müssen, z. B. Röm. VI. 13. 19. 20. VIII. 10. 2. Cor. VI. 14., wo es der ἁμαρτία und ἀνομία entgegengesetzt wird), daher die Johanneische Redensart δικαιοσύνην ποιεῖν (1. Joh. II. 29. III. 7. 10.); die δικαιοσύνη θεοῦ ist entweder Wohlgefallen Gottes wie Jac. I. 20., oder Güte, Milde Gottes, wie 2. Petr. I. 1. 1. Joh. 1. 9. Dieses alles sind die gewöhnlichen Bedeutungen der Hebräischen Wörter צְדָקָה, צֶדֶק, צַדִּיק.

Paulus geht tiefer und grenzt den Begriff schärfer ab, indem er immer von dem Verhältnisse Gottes zu den Menschen ausgeht, obgleich dann oft im Einzelnen die Bedeutung mit dem Hebräischen Sprachge-

brauch zusammenfällt, wie wir das hinlänglich glauben nachgewiesen zu haben.

§. 3.

Τέλος νόμου, Χριστός. Πνεῦμα υἱοθεσίας.

Wir haben im ersten Theile da, wo wir von dem Verhältnisse des *νόμος* zur *δικαιοσύνη* redeten, gesehen, wie Paulus aus zwey Gründen verneinte, dafs der Mensch aus den Werken des Gesetzes gerecht werden könne vor Gott, und so eben untersucht, wie diefs nur durch die *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* geschehe. Jetzt kommt ein dritter, ganz specieller Grund hinzu, warum der an Christum Glaubende nichts mehr mit dem Gesetze zu schaffen haben, oder ihm wenigstens keinen religiösen Werth beymessen könne. Speciell ist er darum, weil er sich nicht auf die Natur eines jeden Gesetzes, sondern nur auf das Jüdische Gesetz allein bezieht. Christus ist nicht auf eine tumultuarische Weise ums Leben gekommen, sondern das Gesetz mufste denen, die ihn tödten wollten, zur Stütze und zum Vorwande dienen (Joh. XIX. 7.). „Ist nun Christus, meint der Apostel Gal. II. 19., um des Gesetzes willen gestorben, so kann der, welcher es mit Christo hält, nichts mehr mit dem Gesetze zu thun haben; um dieser That des Gesetzes willen ist auch er dem Gesetze gestorben; er ist gleichsam mit Christus durch das Gesetz gekreuzigt worden; nun er aber gestorben ist, so hat das Gesetz sein Recht über ihn verloren." In dem Satze *διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον* verstehen die meisten Ausleger *διὰ νόμου* von der Lehre Christi, dem *νόμος πίστεως* (Röm. III. 27.), oder *τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς* (VIII. 2.); allein, wo etwas anderes als das Mosaische Gesetz gemeint ist, da setzt

Paulus immer ein Prädicat zu νόμος, und auch in diesem andern Sinne braucht er es nur in Form eines Wortspiels.

Dasselbe sagt er Gal. III. 13. „Christus kaufte uns (Juden) von dem Fluche des Gesetzes los, indem er selbst zu unserm Befsten sich verfluchen liefs." In dem zweymahligen κατάρα liegt ein Wortspiel, indem es sich das erste Mahl auf die Vs. 10. angeführte Stelle Deut. XXVII. 26., das zweyte Mahl auf die Vs. 13. angeführte Stelle Deut. XXI. 23. bezieht. Von der versöhnenden Kraft des Todes Christi die Worte zu verstehen, verbiethet der ganze Zusammenhang. Der Gedanke ist der: weil Christus gekreuzigt worden ist, der Gekreuzigte aber nach dem Gesetze als ein Verfluchter angesehen wird, so kann der, welcher an Christum glaubt, nichts mehr mit dem Gesetze zu schaffen haben, und wird auf diese Weise von jenem andern Fluche befreyt, den es ausspricht über den, der nicht alles hält, was geschrieben steht. — Aehnlich ist Gal. VI. 14., wo der κόσμος, von dem sich der Apostel um Christi willen losgesagt hat, dem Zusammenhange, der von der περιτομὴ redet, gemäfs von dem ganzen Judenthum, inwiefern es auf äufserliche Dinge einen Werth legt, verstanden werden mufs, was er oben IV. 3. τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου nannte. Dieselbe Bedeutung hat κόσμος Col. II. 20.

Diese Befreyung vom Gesetze führt er Röm. VII. 1. u. f. in einer Allegorie aus: „Das Gesetz hat nur so lange ein Recht auf einen Menschen, als er lebt (oder: berechtigt den Mann nur so lange er lebt. In diesem Falle steht es in unmittelbarer Verbindung mit Vs. 2. und 3., in jenem mit Vs. 4.): das Weib ist durch das Ehegesetz an den Mann gebunden, so lange er lebt; ist der Mann gestorben, so geht das

Gesetz sie nichts mehr an; sie mag einen andern Mann heirathen, ohne sich des Ehebruchs schuldig zu machen. So seyd auch ihr durch den Leib Christi(*) für das Gesetz gestorben; das Gesetz hat folglich keinen Anspruch mehr an euch, und ihr seyd jetzt mit einem andern verbunden, das ist Christus." Der erste Mann, der gestorben ist, ist das Gesetz; das Weib ist der ein Christ gewordene Jude; der zweyte Mann, den das Weib ehelicht, ist Christus. Das Sterben oder Ungültigwerden des Gesetzes hängt aber von dem Sterben des Menschen ab (nach Vs. 1.); und der Mensch stirbt (dem Gesetze), wenn er sich mit Christo verbindet, welcher durch das Gesetz gekreuzigt worden ist. Auf die Allegorie übergetragen wäre also das Verhältnifs dieses: das Sterben des Mannes ist bedingt durch das Sterben des Weibes; dieses letztere beruht aber in der Allegorie nur in der Verheirathung an einen andern, und dieſs ist nicht die Bedingung, sondern die Folge des Todes des Mannes. In dieser Verwechselung, die nicht konnte vermieden werden, liegt das Ungenaue und Verschlungene der Allegorie.

Col. II. 14. 15. Der Apostel will hier die Nichtigkeit der Bemühungen solcher darstellen, welche die Christen durch betrügliche und verfängliche Raisonnements zur Haltung äufserlicher Satzungen zu verpflichten suchten. „Das Gesetz, sagt er (Vs. 8.), ist ein Schattenbild (*σκιὰ*), das nur eine äufsere entfernte Aehnlichkeit hat mit dem kommenden Wesen; es enthält blofs die ersten Anfangsgründe der Erkenntnifs

(*) D. h. als Glieder seines Leibes, als ihm Einverleibte. Wunderlich genug hat man *σῶμα Χριστοῦ* vom Tode Christi verstanden.

für die Kinderjahre der Menschheit. In Christo hingegen hat sich das Göttliche vollständig und wesentlich (σωματικῶς) geoffenbaret; die Heidenchristen sind beschnitten durch eine nicht mit den Händen vollzogene Beschneidung; die einst erstorben waren in ihren Sünden, sind durch das Vertrauen auf die Kraft dessen, der Christum von den Todten erweckt und dadurch sein Reich gestiftet hat, in ein neues Leben gerufen. Sie sollen sich nun aber nicht durch das fangen lassen, was Gott — unsere (der Judenchristen) Uebertretungen uns schenkend — vernichtete, indem er die Schuldschrift, die uns verfällte, (den gesetzlichen Vertrag) auswischte, und die Unterwerfung unter das Gesetz, welche uns den Fluch zuzog (ὃ ἦν ἐναντίον ἡμῖν, vgl. Röm. IV. 15. Gal. III. 10. Th. I. Abschn. V. B.) aufhob, an das Kreuz es heftend; wodurch er die Vorsteher des Jüdischen Gesetzes (*) der Würde berau-

(*) Für diese Bedeutung von ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι, welche schon Wolf, Deyling und Nösselt annahmen, und in der es auch Luc. XII. 11. vorkommt, spricht der Zusammenhang, der an und für sich auf nichts anderes schliefsen läfst. Alle alten Ausleger dagegen verstehen die Dämonen darunter. Theodoretos z. B. sagt: Ἐπειδὴ γὰρ διὰ τῶν τοῦ σώματος παθῶν εἶχον καθ' ἡμῶν τὴν δυναστείαν οἱ δαίμονες, αὐτὸς δὲ σῶμα περικείμενος χρεὶττων ἁμαρτίας ἐγένετο· κατέλυσε τῶν ἐναντίων τὴν δυναστείαν, καὶ δήλην αὐτῶν ἅπασιν ἀνθρώποις τὴν ἀσθένειαν ἔδειξε, διὰ τοῦ οἰκείου σώματος πᾶσιν ἡμῖν τὴν κατ' αὐτῶν χαρισάμενος νίκην. Dann aber sollte οἱ ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου, οἱ καταργούμενοι 1. Cor. II. 6. 8. auch so erklärt werden, wo jedoch die alten Commentatoren Vs. 6. die Sophisten, Poeten, Logographen, Philosophen und Rhetoren der Hellenen, die den meisten Einfluſs auf die Leitung des Staates hatten, Vs. 8. den Pilatus, Herodes, Annas, Kaiphas und die übrigen Jüdischen

bend und in ihrer Blöfse darstellend, der Schande und Bestrafung preis gab, sie selbst sammt jenem besiegend."

Nach Gal. III. 15—25. scheint dem Apostel von den Judaisirenden die Einwendung gemacht worden zu seyn, dafs das Gesetz eben so gültig seyn müsse als die Verheifsung, weil beyde von Gott gegeben seyen. Darauf antwortet er so: „Bleibt doch, um ein Beyspiel aus dem täglichen Leben zu nehmen, die Willensverfügung eines Menschen immer rechtskräftig und unabänderlich. Nun sind dem Abraham Verheifsungen gegeben worden und seinem Samen: und zwar heifst es nicht — und seinen Samen, als wenn viele wären, sondern als von Einem sagt er — und seinem Samen, welcher ist Christus. Diese göttliche Verordnung kann

---

Machthaber verstehen. Kyrillos von Jerusalem zwar nimmt es auch hier von den bösen Geistern (*Catech. XII. Opp. ed. Bened.* 720. *p.* 170.): *Ἔδει παθεῖν ὑπὲρ ἡμῶν τὸν κύριον; ἀλλ' οὐκ ἂν ἐτόλμησε προσελθεῖν ὁ διάβολος, εἰ ἤδει τοῦτον· εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν.* Es müfsten dieselben seyn, welche Eph. VI. 12. *κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου* (S. darüber Th. II. Abschn. II. B. Anm. 5.) heifsen, deren Fürst *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* (2. Cor. IV. 4.) und *ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* (Eph. II. 2.) ist. Bertholdt (*Christolog. Judaeor. p.* 184.) bemerkt: *Qua in re, Judaeos nimirum, instigantibus et impellentibus daemonibus, Jesum morte adfecisse, Paulus etiam Johannem secum consentientem (XIII. 27.) habet. Pari modo et inter Graecos olim sophistas daemonibus actos fuisse, ut Socratem ad supplicium darent, et paganos adhuc agi, ut Christianos persequerentur, veteres ecclesiae patres docuerunt; conf. Justini Apol. maj. p.* 46. 47. *min. p.* 94. (S. d. Anhang.) — Wenn ich dieser letztern Erklärung im Allgemeinen meinen Beyfall nicht ver-

durch das vierhundert und dreyſsig Jahre ſpäter gegebene Geſetz nicht ungültig gemacht werden, ſo daſs die Verheiſsung unerfüllt bliebe. Käme das verheissene Erbe durch das Geſetz, dann käme es nicht durch die Verheiſsung; Gott hat es aber dem Abraham durch eine Verheiſsung zugeſichert; folglich kann es ſich nur an dieſe knüpfen. Wozu diente denn das Geſetz? Es wurde um der Uebertretungen willen aufgeſtellt (bis der Same käme, auf den die Verheiſsung ſich bezieht) zufolge eurer Tradition mit Hülfleiſtung der Engel, durch den Mittler. Der Vermittler eines Vertrages (*συνθήκη*, ברית in der urſprünglichen Bedeutung) ſetzt aber allemahl zwey Perſonen voraus; dieſe waren Gott und das Jüdiſche Volk. Gott aber iſt Einer in Beziehung auf ſeine Verheiſsungen (*ἐπαγγελίαι*) oder

---

ſagen kann, ſo ſcheint mir doch die Herrſchaft der böſen Engel, ſelbſt im Judenthum, nicht, wie Einige glauben, mit dem Moſaiſchen Geſetze zuſammenzuhangen, ſondern es liegt ihr überhaupt die Vorſtellung von den dem Fürſten der Finſterniſs dienſtbaren Geiſtern zum Grunde, welche die Menſchen zur Sünde zu verleiten und ins Verderben zu ſtürzen ſuchen. Theodoretos ſagt zwar zu Col. II. 18.: *Οἱ τῷ νόμῳ συνηγοροῦντες καὶ τοὺς ἀγγέλους σέβειν αὐτοῖς εἰσηγοῦντο, διὰ τούτων λέγοντες δεδόσθαι τὸν νόμον.* Dieſer Vorwand aber, daſs das Geſetz durch die Engel gegeben ſey, iſt nicht Lehre des Paulus; nach ihm war das Geſetz von Gott dem Moſes zu Handen ſeines Volkes gegeben, wobey (zufolge der rabbiniſchen Tradition, vgl. Apg. VII. 53.) die Engel Hülfe geleiſtet haben (Gal. III. 2.). Wäre nach der Anſicht des Paulus das Geſetz andern Urſprungs als die Verheiſsung, ſo hätte er in ſeinen Briefen an die Römer und Galater einen ganz andern Beweis gegen die *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου* führen müſſen. S. auch Winer, *Epist. Pauli ad Gal.* p. 96—100., und oben was folgt.

seine Willensverfügung (διαθήκη(*), ברית in der abgeleiteten Bedeutung); d. h. darin handelt Gott ganz unabhängig und für sich allein, weil es kein Vertrag zwischen zweyen, sondern seine freye Gabe (χάρις) ist. Das Gesetz streitet also keineswegs gegen die göttlichen Verheifsungen, sondern es hatte seinen Zweck als παιδαγωγὸς, bis der Glaube konnte geoffenbart werden; haben wir diesen, so sind wir nicht mehr unter dem Gesetze."

Christus ist aber nicht nur des Mosaischen Gesetzes, sondern auch jedes andern Gesetzes Ende oder Zielpunct, inwiefern auf der einen Seite das Gesetz der παιδαγωγὸς und ἐπίτροπος des Menschen war, welcher ihm die Erkenntnifs der Sünde zum klaren Bewufstseyn brachte, indem er ihm das Gute vorhielt, das er nicht vollbringen konnte; auf der andern Seite, inwiefern das Gesetz, da der Wille von der Sinnlichkeit gefangen gehalten wurde, nur das Gefühl der Strafe, der Unseligkeit, nicht das der Gerechtigkeit und Seligkeit in dem Menschen bewirkte (vgl. Röm. IV. 15. Gal. III. 10. Th. I. Abschn. V. B.). In diesem Zustande war der Mensch, wenn wir auf seine reale innere Beschaffenheit sehen, δουλεύων τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας, unterliegend der Gewalt der Sinnlichkeit; wenn wir auf sein Verhältnifs zur Erfüllung des Guten sehen, ein νήπιος, Unmündiger, der des παιδαγωγὸς bedurfte. Das war im Allgemeinen der Zustand der Menschheit vor Christo, sowohl eine Knecht-

(*) Ueber den Begriff der διαθήκη siehe Schulz üb. d. Brief an die Hebr. S. 201 u. f. — Obige Erklärung dieser schwierigen Stelle im Galaterbriefe gibt Schleiermacher; die von Winer (*Epist. Pauli ad Galat. p.* 57.) kommt ihr am nächsten.

schaft als eine Unmündigkeit und Kindheit; die Erscheinung Christi auf der Erde ist das Ende dieses Zustandes. Diese grofse Geschichte des Ganzen wiederholt sich in dem einzelnen Menschen, gleichsam wie in einem Mikrokosmos; durch die lebendige Verbindung desselben mit Christo kommt der Mensch aus der δουλεία in die ἐλευθερία und von dem νόμος des ἐπίτροπος in die υἱοθεσία. Wie es im Grofsen eine προθεσμία τοῦ πατρὸς gab, eine vom Vater bestimmte Zeit der Mündigkeitserklärung der Menschheit, nähmlich die Sendung Christi, so realisirt sich dieser Zeitpunct in dem einzelnen Menschen dann, wenn sich der Geist Christi ihm mittheilt.

Wie wird nun dieses durch Christum bewirkt? Röm. VIII. 3. gibt uns Paulus die Antwort: „Das, was das Gesetz nicht konnte, worin es unvermögend war wegen der Sinnlichkeit (nähmlich seine eigene Erfüllung hervorzubringen), das that Gott, indem er seinen Sohn in Gleichheit(*) mit unserer sinnlichen,

---

(*) Theodoretos zu Röm. VIII. 3. Οὐκ εἶπεν, ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς, ἀλλ' ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας· φύσιν μὲν γὰρ ἀνθρωπείαν ἔλαβεν, ἁμαρτίαν δὲ ἀνθρωπείαν οὐκ ἔλαβεν. Ebenso Oikumenios und die andern alten Ausleger. Allein ἐν ὁμοιώματι bezeichnet bey Paulus nicht eine Aehnlichkeit, sondern eine Gleichheit; s. Röm. I. 23. V. 14. VI. 5. Phil. II. 7. Daraus ist jedoch nicht zu schliefsen, nach der Lehre des Paulus sey Christus auch sündhaft gewesen; denn die Sünde besteht in der ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς κατὰ τοῦ πνεύματος; Christus aber war πλήρης πνεύματος ἁγίου, und darum konnten die Gelüste des Fleisches nicht in ihm aufkeimen. — Man darf übrigens in dieser Stelle das ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας um so weniger weder auf die eine noch auf die andere Art urgiren, da Pau-

sündhaftigen Natur (d. h. mit der gleichen menschlichen Natur, wie wir, doch ohne Sünde; vergl. Hebr. IV. 15.) und um der Sündhaftigkeit willen (d. h. um ihre Macht (*) zu brechen; vgl. VI. 6. ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας) sandte, und die in der sinnlichen Natur wohnende Sündhaftigkeit vernich-

---

lus auch hier wieder in einer Art von Wortspiel begriffen ist, und jener Ausdruck einen auffallenden Gegensatz (ein Oxymoron) zu κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκὶ bilden soll. Glaubt man sich aber berechtigt, aus jenen Worten auf einen sündhaften Leib Christi zu schliefsen, so kommt man ohne anders auf die Meinung des Basileides, welche uns Clemens von Alexandrien aufbewahrt hat (*Strom. lib. IV. ed. Potteri, p.* 600.): Εἶθ' ὑποβὰς, καὶ περὶ τοῦ κυρίου ἀντικρυς, ὡς περὶ ἀνθρώπου λέγει· «Ἐὰν μέντοι παραλιπὼν τούτους ἅπαντας τοὺς λόγους, ἔλθῃς ἐπὶ τὸ δυςωπεῖν με, διὰ προςώπων τινῶν, εἰ τύχοι, λέγων, Ὁ δεῖνα οὖν ἥμαρτεν· ἔπαθεν γὰρ ὁ δεῖνα· ἐὰν μὲν ἐπιτρέπῃς, ἐρῶ· οὐχ ἥμαρτεν μέν, ὅμοιος δὲ ἦν τῷ πάσχοντι νηπίῳ· εἰ μέντοι σφοδρότερον ἐκβιάσαιο τὸν λόγον, ἐρῶ, ἄνθρωπον, ὄντιν' ἂν ὀνομάσῃς, ἄνθρωπον εἶναι, δίκαιον δὲ τὸν Θεόν· Καθαρὸς γὰρ οὐδεὶς, ὥςπερ εἶπέ τις, ἀπὸ ῥύπου.» — Mit der Paulinischen Lehre übereinstimmend, erklärt der Scholiast bey Matthäi (S. 216.) unsere Stelle: Λέγει δὲ, ὅτι τοῦ νόμου μὴ δυνηθέντος τὸν οἰκεῖον πληρῶσαι σκοπὸν διὰ τὴν τῶν νομοθετουμένων ἀσθένειαν, ὁ τοῦ θεοῦ Λόγος δι' ἀνθρωπείας σαρκὸς τὴν ἁμαρτίαν κατέλυσε· πᾶσαν γὰρ δικαιοσύνην πληρώσας νόμου, χωρὶς ἁμαρτίας, καὶ τὸν τῶν ἁμαρτωλῶν θάνατον ὑπομείνας, ἤλεγξε τῆς ἁμαρτίας τὴν ἀδικίαν, καὶ αὐτὴν καὶ τὸν θάνατον κατέλυσεν· ὡς γὰρ ἀναμάρτητος μὴ ὑποκείμενος θανάτῳ, θανατωθεὶς ἐγένετο λύτρον τῶν δικαίως ὑπὸ τοῦ θανάτου κατεχομένων.

(*) Vergl. S. 47. Anm.

tete, ihr gleichsam das Todesurtheil sprach, den Todesstofs gab (*), so dafs nun der Inhalt des Gesetzes von uns erfüllt wird, indem unser Wille nicht mehr von der Sinnlichkeit getrieben wird, sondern von dem Geiste.

Wie durch Christus die Macht der Sünde gebrochen worden sey, und ein neues Leben beginne, das hatte Paulus schon früher gezeigt, V. 6. u. f. 17. u. f. Auch wir müssen auf das zurückweisen, was hierüber in der Lehre von der καταλλαγὴ gesagt worden ist. Im Leben und Tode Christi wird die Liebe Gottes dem Menschen anschaulich; wer diese erkennt (ὁ πιστεύων), dessen Wille wird umgewendet (κατηλλαγμένος ἐστὶ τῷ θεῷ); die in ihm erwachte Gegenliebe überwindet die Macht der Sinnlichkeit (2. Cor. V. 14. Röm. V. 5.) und in und mit dieser Liebe hat sich ihm das πνεῦμα mitgetheilt, die neue, tiefgegründete Gesinnung, aus der die Erfüllung des göttlichen Willens von selbst freywillig hervorgeht, die lebendige Geisteskraft, die den Menschen durch und durch heiligt und reinigt, und jegliches Gute, fürnus aber Liebe, Friede und Freude in ihm erzeugt (Gal. V. 22—24.).

Aus diesem ergibt sich nun schon das Verhältnifs der πίστις zum πνεῦμα. Jene liegt auf der Seite der Erkenntnifs, der Gesinnung und Gemüthsbeschaffenheit im Allgemeinen; es ist das innere Licht, das dem

(*) Denn ohne Zweifel mufs κατακρίνειν emphatisch genommen werden, von dem auf die Verurtheilung folgenden Tode; verurtheilt war die Sünde schon durch das Gesetz, und hier redet Paulus von dem, was das Gesetz nicht zu thun vermochte. Dem Sinne nach ist es also s. v. a. καταργεῖν, und der Ausdruck scheint um des in Vs. 1. vorhergehenden Gegensatzes willen gebraucht zu seyn.

Menschen aufgeht, wenn er die Ueberzeugung erlangt, dafs Jesus von Gott zum Christus gemacht und bestimmt sey, eine neue göttliche Lebenskraft in die Menschheit zu bringen und sie wieder in das rechte Verhältnifs zu Gott zu setzen (*). Das πνεῦμα ist eben diese dem Menschen mitgetheilte Gotteskraft, δύναμις θεοῦ (Röm. I. 16. XV. 13. 1. Cor. I. 18. 24. II. 4. 5.), der geistige Keim, woraus nun das ganze Wesen und Thun des Menschen sich entfaltet, oder um in dem Bilde zu reden, dessen sich Christus bedient hat, die Quelle des lebendigen Wassers, das durch alle Adern und Gefässe der Seele strömt und in herrlicher Fülle der Rede und That sich ergiefst. Πίστις und πνεῦμα verhalten sich also zu einander wie die Ueberzeugung zur thätigen Willenskraft, oder wie Receptivität und Spontaneität; die πίστις ist das Correlatum zur δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ, dem Wohlgefallen Gottes, weil dieses dem Menschen innerlich bewufst wird, und aus dem gleichen Grunde auch zu der ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν; das πνεῦμα bezieht sich mehr auf die Erfüllung des Gesetzes, die aus ihm entspringt. Aber beyde Glieder dürfen nicht von einander getrennt werden, und zwar stellt Paulus das

(*) Hieher gehören auch die Ausdrücke φῶς, φωτισμὸς, φωτίζεσθαι (2. Cor. IV. 4. 6. Eph. I. 18. III. 9. V. 8. Col. I. 12.) vom Christenthum und der durch den Glauben an Jesum, als den Christus, mitgetheilten Erkenntnifs des göttlichen Willens und Rathschlusses, im Gegensatze zu dem σκότος und σκοτίζεσθαι (vergl. die angef. Stelle und Röm. I. 21. XI. 10. Eph. IV. 18.), der Verfinsterung des Gottesbewufstseyns, der Abstumpfung des sittlichen Gefühls und der Unempfänglichkeit für die Erkenntnifs der Rathschlüsse Gottes in seiner Weltregierung.

πνεῦμα dar als abhängig von der πίστις, z. B. Gal. III. 5. 14. 2. Cor. IV. 13. Eph. I. 13. Das ist auch ganz natürlich; denn ohne diese konnte jenes nicht mitgetheilt werden. Wenn etwa die Erkenntnifs, dafs Jesus der Christus sey, die πίστις oder ἀποκάλυψις dem πνεῦμα ἅγιον zugeschrieben wird, wie z. B. 1. Cor. II. 10. 12., so steht dieſs mit jener Ansicht in keinem Widerspruche; denn das eine Mahl ist das πνεῦμα ἅγιον die göttliche Thätigkeit, welche den Menschen erleuchtet, so dafs er Jesum als den Christus erkennt, das andere Mahl die im Menschen nun selbständig gewordene geistige Willenskraft, welche aus dem lebendigen Sichanschliefsen an Christum, der πίστις, entspringt.

Schon die πίστις, die sich erst verbreitete, als Christus kam, ist insofern eine Gabe Gottes, als die Sendung Christi eine Gabe war; aber hinwieder erfordert sie von Seite des Menschen die willige Annahme, die ὑπακοή. Von dem πνεῦμα, der thätigen und siegreichen Willenskraft, mufs es noch mehr gelten und wirklich gefühlt werden, dafs es eine Gabe Gottes sey, da überhaupt keiner eine Kraft aus sich selbst erzeugen kann; und es ist etwas ganz Analoges, wenn unter den Sokratikern Platon besonders die ἀρετή, die Kraft und den Trieb zur Sittlichkeit, als ein δῶρον θεοῦ betrachtete(*). Das πνεῦμα kommt nun allerdings noch mit andern Modificationen, als der der Willenskraft (in welcher Bedeutung es mehr blofs den Gegensatz zu dem unvermögenden γράμμα und νόμος bildet Röm. VII. 6.) vor, z. B. 1. Cor. II. 12., wo es der

(*) Platon im Menon, p. 99. e. ἀρετὴ — οὔτε φύσει, οὔτε διδακτὸν, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη. Protag. p. 328. e. οὐκ ἄλλου ἀνθρωπίνην ἐπιμέλειαν, ἢ ἀγαθοὶ οἱ ἀγαθοὶ γίγνονται.

ἀνθρωπίνη σοφία und dem *πνεῦμα τοῦ κόσμου* entgegengesetzt wird in der Bedeutung von *σοφία θεοῦ*, und dann oft besonders als *ἅγιον πνεῦμα* vom christlichen Gemeingeist, wie wir später sehen werden; aber alles läfst sich doch eigentlich auf den Hauptbegriff zurückführen der beseelenden Kraft, die aus dem Glauben an Christum herfliefst. Diesen Geist nennt er bald *πνεῦμα θεοῦ*, bald *πνεῦμα Χριστοῦ*, je nachdem der Gedankenzusammenhang das eine oder das andere erforderte, ohne sie wesentlich von einander zu unterscheiden (vergl. z. B. Röm. VIII. 9—11.), auch *πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας* (Eph. I. 13.) und *ἡ ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος* (Gal. III. 14. 22.), was so viel ist als *τὸ πνεῦμα ἐπαγγελθὲν*, der Geist, welcher der eigentliche Gegenstand der Verheifsung ist.

In Beziehung auf das Verhältnifs des Menschen zu Gott wird durch das Insichaufnehmen des *πνεῦμα* die *υἱοθεσία* bewirkt; der Mensch kommt zu Gott in das Verhältnifs eines Sohnes zu seinem Vater. In diesem Begriffe liegt zweyerley: erstlich das Verhältnifs der gegenseitigen Liebe (Röm. V. 5.); Gott liebt seine Kinder, sie sind *τέκνα ἀγαπητὰ* (Eph. V. 1.), daher die Christen *ἀγαπητοὶ θεοῦ* heifsen (Röm. I. 7.). Sie sind aber auch *μιμηταὶ θεοῦ*; die gröfste Aehnlichkeit herrscht zwischen dem Vater und dem Sohne; die gleiche Gesinnung und derselbe Wille (*πνεῦμα*) herrscht in beyden; der Sohn bedarf keines Gesetzes mehr (als Erziehers und Vormünders), das durch die mit ihm verknüpften sinnlichen Motive, die Furcht vor der Strafe (*φόβος*, Röm. VIII. 15.) ihn zur Erfüllung des väterlichen Willens antreibe, und es ist keine heimliche Feindschaft (*ἔχθρα*, VIII. 7.) mehr in seinem Gemüthe, sondern seine Gesinnung ist umgewendet (V. 10.), und aus der vollkommensten innern

Uebereinstimmung seines Herzens, aus der Freundschaft und Liebe zu Gott wie zu seinem Vater, geht nun das Leben des Sohnes hervor. In dieser Beziehung ist also die *νιοθεσία* ein Zustand der *φιλία* oder *ἀγάπη θεοῦ* im Gegensatz der *ἔχθρα εἰς θεὸν* oder des *φόβος*, und der *ἐλευθερία* im Gegensatze der *δουλεία*. Die andere Hälfte des Begriffes ist diese, dafs der mündig gewordene Sohn, oder was gleichviel gelten kann (denn *ὁ κληρονόμος νήπιος οὐδὲν διαφέρει δούλου*, Gal. IV. 1.), der zum Sohne adoptirte Knecht, in die Rechte eines Erben eintritt im Hause des Vaters; durch die *νιοθεσία* von dieser Seite angesehen, kommt also der Mensch aus der *νηπιότης* und *δουλεία* in die *ἐλευθερία* und *κληρονομία*, in den Genufs der Sohnsrechte; daher Paulus an beyden Stellen, wo er von der *νιοθεσία* redet (Röm. VIII. 17. Gal. IV. 7.) unmittelbar die *κληρονομία* daran anknüpft. Die erste Hälfte des Begriffes enthält also das Verhältnifs Gottes zu den Menschen in Beziehung auf die innere Uebereinstimmung der Gesinnung und des Willens; und eben hierin liegt für den Menschen die *δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ*. Inwiefern diese, wie wir gesehen haben, das rechte Verhältnifs zu Gott ausdrückte, so war es ein relativer, gleichsam noch schwebender oder unerfüllter Begriff, der nun hier in der *νιοθεσία* als der *φιλία* oder *ἀγάπη θεοῦ* seine eigentliche Erfüllung und Bestimmung erlangt hat. Die zweyte Hälfte bezieht sich auf den Anspruch, den der Sohn macht auf den Besitzthum des Vaters, also auf die *κληρονομία*. Diese enthält wieder zweyerley, die *ζωὴ* und *εἰρήνη* (Röm. VIII. 6. u. f.), die Seligkeit, Ungetrübtheit und Kampflosigkeit des innern Lebens, und die *δόξα* (Vs. 17.), welche mehr etwas Aeufseres oder die Uebereinstimmung des Aeufsern mit dem Innern bezeichnet und mit

der Constituirung der βασιλεία τοῦ θεοῦ zusammenhängt, deren Betrachtung noch nicht hieher gehört.

Die δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ wird von Paulus gewöhnlich an die πίστις geknüpft, die ζωὴ καὶ εἰρήνη an die δικαιοσύνη, von Christus aber ebenfalls an die πίστις. Aus dieser kann auch wirklich alles hergeleitet werden, weil sie den ersten Anfangspunct des christlichen Wesens in dem Menschen bildet, aus welchem alles Spätere herfliefst; würde sie nicht die Quelle von diesem, so wäre es gar keine πίστις. Indessen haben die Begriffe der πίστις, δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ, ζωὴ καὶ εἰρήνη noch eine besondere Zusammengehörigkeit, weil alle sich mehr auf die innere Beschaffenheit des Menschen beziehen, als auf die äufsere Darstellung. Das aber wäre ein Irrthum, wenn man glauben würde, jene könnte ohne diese bestehen. So wie das äufsere Thun hervorgeht aus dem Innern des Menschen (Röm. VIII. 4. 10. 11.), so ist der innere Zustand wiederum von der Beherrschung, die der Mensch über das Aeufsere ausgeübt hat und immerfort ausübt (Vs. 13.), abhängig. Das πνεῦμα bildet nun gerade den Uebergang aus dem Innern in das Aeufsere; es ist die neugeborne Kraft in dem Christen, das eigentliche *agens*, daher Paulus (Röm. VIII. 14. Gal. V. 18.) den Ausdruck braucht πνεύματι ἄγεσθαι. Wir sehen also auch von diesem Puncte aus, dafs sich nichts von dem Uebrigen abtrennen und vereinzeln läfst, sondern dafs ein Begriff immer die andern entweder voraussetzt oder nach sich zieht.

Paulus kommt aber noch besonders der Folgerung entgegen und schneidet sie ab, dafs der Christ, der um seiner Verbindung willen mit Christo (ὑπὸ χάριν) vom Gesetze befreyt sey (οὐχ ὑπὸ νόμον) nun sündigen und seiner Sinnlichkeit freyen Lauf lassen dürfe.

Röm. VI. 12. u. f. vergl. VIII. 6—13. „Da wir den Begierden unserer Sinnlichkeit dienten, da war der Leib todt, d. h. die Kräfte des Körpers dienten nur der Unseligkeit und dem Verderben. Sind wir aber des Geistes Christi theilhaftig geworden, so sind wir in ein neues Leben hindurchgedrungen, in welchem nun dieser göttliche Geist wohnt und regiert, und die Kräfte und Organe (*μέλη*, *ὅπλα*), die vorher der Sündhaftigkeit und einem dem Gesetze Gottes widerstreitenden Willen gedient haben, kommen in die Dienstbarkeit eines mit dem Gesetze übereinstimmenden Willens, so dafs sie nach und nach von der aus der frühern Knechtschaft ihnen anklebenden Sündlichkeit gereinigt, geheiligt und an die neue Herrschaft gewöhnt werden". Das meint der Apostel, wenn er sagt: *παραστήσατε τὰ μέλη δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν.* Die *δικαιοσύνη* wird in diesem Zusammenhange der *ἀδικία*, *ἁμαρτία* und *ἀνομία* entgegengesetzt, und bezeichnet also nach dem im Hebräischen gewöhnlichen Sprachgebrauche die Gesetzerfüllung (vgl. Röm. VIII. 4.). Den Ausdruck *δουλεία* aber braucht er hier absichtlich in zwey Beziehungen; einmahl, weil die Glieder, Kräfte, Organe, die an den Dienst der Sünde gewöhnt waren, nun an den Dienst der geistigen Willenskraft gewöhnt werden müssen, jede Ab- und Angewöhnung aber mit einem Zwange und einer Nöthigung verbunden ist; in dieser Hinsicht rechtfertigt er selbst das Harte und mit seiner Lehre von der Freyheit des Christen im Widerspruch Scheinende des Ausdruckes *δουλεία* durch die *ἀσθένεια τῆς σαρκὸς* (Vs. 19.); ein Widerspruch ist in der That nicht vorhanden; denn das *πνεῦμα* ist das eigentlich freye Princip in dem Menschen, das mit seinem Willen eine beseelende (VIII. 11.) und beherrschende Kraft

über die Organe ausübt, und nach der Erklärung des Paulus selbst (VI. 19.) beruht die Dienstbarkeit nur in diesen Organen; da hingegen in dem Zustande des Gesetzes und der Sünde der ganze Mensch ein δοῦλος war, weil er keinen befreyenden und selbstthätigen Geist in sich hatte, sondern nur ein πνεῦμα δουλείας, *ingenium servile* (Röm. VIII. 15.) — zweytens, weil mit jedem Dienst ein Lohn (καρπὸς, μισθὸς oder ὀψώνιον) verbunden ist; der Lohn für den Dienst unter der Sünde war der θάνατος, die Unseligkeit und das Verderben; die Frucht des Dienstes der Organe zur Erfüllung des Gesetzes ist der ἁγιασμὸς, die Heiligung, der Zustand, worin die Organe dem Geiste willig und ohne Zwang folgen, wo sie an die neue Herrschaft gewöhnt und mit ihr in Uebereinstimmung gebracht sind. Eigentlich hätte die ζωὴ den Gegensatz des θάνατος bilden sollen; allein Paulus macht hier eine ausdrückliche Ausnahme von der Parallele, indem er den θάνατος zwar τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας nennt, die ζωὴ αἰώνιος hingegen ein χάρισμα τοῦ θεοῦ. Und darin hatte er wohl ganz Recht; denn selbst mit der größten Willenskraft, bey der vollkommensten Beherrschung aller Organe und dem leichtesten Gebrauche derselben als Werkzeuge des Geistes wird doch die Seligkeit und der Friede, und besonders, nicht etwa das aus vereinzelten Momenten zusammengesetzte, sondern das ungetrübte, unveränderliche, sich selbst immer gleichbleibende (αἰώνιος) Bewufstseyn der Seligkeit dem Menschen nicht als sein eigenes Werk und Verdienst, sondern als eine freye Gabe Gottes erscheinen, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ κυρίῳ ἡμῶν, in der immer inniger werdenden Verbindung mit Christo, der die Quelle dieser Seligkeit für das menschliche Geschlecht in seiner Seele trug. Und so

sehen wir wiederum das, was wir als den Anfangspunct erkannt haben, den Glauben an Christum, im engsten Zusammenhange mit dem Schlufsstein des Ganzen, dem ewigen Leben in Gott, nach dem Worte des Herrn, ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ, ἔχει ζωὴν αἰώνιον.

Vergleichen wir nun zuerst das, was Paulus von der Auflösung des Gesetzes durch Christum lehrt, mit der Stelle Matth. V. 17. Die Ergänzung des Gesetzes, um derentwillen Christus sagt, dafs er gekommen sey, kann in nichts anderem bestehen, als in der Mittheilung des πνεῦμα; indem er aber den Beruf zur Aufhebung des Gesetzes von sich abweiset, richtet sich seine Rede gegen die, welche aus seiner Polemik gegen die bisherige Auslegung des Moralgesetzes zu schliefsen geneigt waren, er werde das Gesetz aufheben, welche Meinung ohne Zweifel in der unter den Juden verbreiteten Hoffnung Nahrung fand, dafs der Messias sie wenigstens von dem lästigen Theile des Gesetzes befreyen werde. Dieſs war auch allerdings eine Folge seiner Erscheinung, aber nicht eine unmittelbare. Christus wollte das geschriebene Gesetz (nicht die παραδόσις) in seinem ganzen Umfange von den Juden beobachtet wissen. Es gibt zwey unrichtige Auslegungen jener Stelle, welche einander gegenüber stehen. Die einen nehmen den νόμος als das wahre, bleibende, göttliche, Moralgesetz, ohne zu bedenken, dafs eine solche Trennung des Moral- und Ritualgesetzes von den Juden nicht gemacht wurde. Die andern erklären zwar den νόμος als den ganzen Complexus des Mosaischen Gesetzes; und dafs er so müsse verstanden werden, darauf deutet auch Vs. 19. μία

τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων; allein sie mifsverstehen mit den andern den Ausdruck ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, indem sie dabey an den Untergang von Himmel und Erde denken, und sich etwa auf Luc. XVI. 17. stützen. Allein diese Stelle mufs aus dem Matthäus erklärt werden; es ist eine prophetische Redensart, bey der Christus nichts anderes gemeint haben kann, als was er anderwärts mit der συντελεία τοῦ αἰῶνος τούτου bezeichnet, die kommen werde, ehe dieses Geschlecht vergangen seyn würde (Matth. XXIV. 34., wo ebenfalls ἕως ἂν πάντα γένηται steht). Παρέρχεσθαι ist keineswegs von einem Untergange zu fassen, sondern von einem Vorbey-, Vorübergehen, einer Veränderung, Erneuerung; und in diesem Sinne ist es wohl auch in Matth. XXIV. 35. Marc. XIII. 31. Luc. XXI. 33. zu nehmen. „Das Mosaische Gesetz, sagt Christus, leidet eine Veränderung, es wird anders mit ihm, wenn die Gestaltung der irdischen, menschlichen Dinge sich ändert; aber meine Worte stehen mit solchen Veränderungen in keiner Berührung; sie sind ewig und unveränderlich." Auch ist zum Verständnifs dieser Stellen nicht aufser Acht zu lassen, dafs Christus einen solchen, der eines dieser kleinsten, unbedeutendsten Gebothe auflösen und auch die andern also lehren würde, den kleinsten zwar nennt, aber doch im Himmelreiche, was er nicht hätte thun können, wenn er auf die Erfüllung des ganzen Gesetzes einen unbedingten Werth gelegt und nicht geglaubt hätte, dafs bey der Aufhebung äufserlicher Gebothe eine reine Absicht und ein guter Eifer obwalten könne. Die Bedingung aber, an welche die Erfüllung des Gesetzes geknüpft war, war das Daseyn des Tempels und der heiligen Stadt; und die Weissagungen Christi über das Aufhören des Gesetzes

stehen in genauer Verbindung mit seinen Weissagungen über die Zerstörung Jerusalems.

Es ist nun eine ziemlich schwer zu beantwortende Frage, wie sich die Paulinische Praxis zu jenem Gebothe Christi verhalten habe? indem sich aus einigen Stellen zu ergeben scheint (z. B. Gal. V. 3. Phil. III. 6.), dafs nicht nur die von ihm bekehrten Judenchristen, sondern er selbst noch das Mosaische Gesetz hielt, aus andern aber (Gal. II. 19. Col. II. 20. u. a. Stellen) man wohl schliefsen mufs, dafs er gar nichts mehr mit dem Jüdischen Gesetze wollte zu schaffen haben. Eine Ausgleichung dieser Verschiedenheit bietet die Stelle Gal. II. 20. dar, wofern man nähmlich hier σὰρξ nicht vom Leibesleben, was sonst Paulus gewöhnlich durch σῶμα ausdrückt, sondern vom Judenthum versteht (vergl. hiemit besonders die ähnliche Stelle 2. Cor. V. 15. 16.). „Um sein selbst willen bin ich dem Gesetze abgestorben; damit ich Gott lebe, bin ich mit Christo gekreuzigt; ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir;" d. h. der durch das Gesetz gereitzte, fleischliche Wille regiert mich nicht mehr, sondern der neue durch Christus in mir aufgeregte Sinn und Wille belebt mich; Christus ist mein Lebensprincip (vergl. Röm. VII. 11. VIII. 2.). „Inwiefern ich aber noch als Jude lebe, so lebe ich doch im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebet und sich für mich hingegeben hat;" d. h. ich lebe im Glauben an Christus als den Stifter des göttlichen und geistigen Reiches, in welchem kein fleischlicher Unterschied (σὰρξ) mehr etwas gilt (wo das κρίνειν κατὰ σάρκα nicht mehr Statt finden kann, 2. Cor. V. 16.). „Und somit hebe ich die göttliche Gnade nicht auf;" d. h. ich vereitele den Zweck der Sendung Christi nicht, noch widerstrebe ich der Gründung und

Verbreitung seines Reiches. „Denn nur wenn ich durch Befolgung des Gesetzes gerecht werden wollte vor Gott" — wenn ich dem Nationalgesetze aufser dem politischen noch einen religiösen Werth beymessen wollte — „dann wäre Christus vergeblich gestorben," weil — könnte der Mensch aus den Werken des Gesetzes gerecht werden — es dann zur Rechtfertigung, der Stiftung eines göttlichen Reiches durch Christum (besonders durch seinen Tod) und der Sendung des verheifsenen lebendigmachenden Geistes nicht bedurft hätte. — Sonst wüfste ich nicht, dafs sich Paulus anderwärts hierüber bestimmter ausgesprochen hätte. Es that auch weniger Noth, eine strenge Regel dafür aufzustellen, da er meistens nur mit Hellenistischen Juden in Berührung kam, welche, da sie nicht in Judäa lebten, ohnehin das Gesetz nicht streng erfüllen konnten; hingegen hatte er, als Apostel der Heiden, darauf ein wachsames Auge, dafs nicht Heidenchristen zur Beobachtung des Gesetzes angehalten würden oder sich verleiten liefsen, wobey er ihnen zu bedenken gab, dafs wer sich beschneiden lasse, das ganze Gesetz zu halten verpflichtet sey (Gal. V. 3.). Diese Folgerung war ganz richtig; denn wenn ein Heidenchrist sich beschneiden liefs, so konnte der Beweggrund dazu nur darin liegen, dafs er durch die Werke des Gesetzes gerecht werden wollte, und somit nahm er die Verpflichtung auf sich, das ganze Gesetz zu vollbringen. Bey den Judenchristen drang er wohl hauptsächlich auf die *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* und lehrte, dafs die Erfüllung des Gesetzes der Ueberzeugung eines Jeden müsse anheimgestellt werden (*ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ πληροφορείσθω*, Röm. XIV. 5.); die, welche sich in ihrem Gewissen gebunden fühlen, sollen es halten, aber ihre Ueberzeugung andern nicht

aufdringen wollen (Röm. XIV.); die Starken hingegen sollen weder die Schwachen gering achten und ihnen Anstofs geben, noch die Freyheit mifsbrauchen zur Befriedigung der Sinnlichkeit (Gal. V. 13.). Indefs blieben die Judenchristen meistens von selbst nur allzufest an dem Gesetze hangen. Je höher aber auf der einen Seite der Hafs der Masse der Juden gegen das unter den Heiden mächtig wirkende Christenthum stieg und je mehr dieses sich festsetzte und verbreitete, und auf der andern Seite, je kritischer und bedenklicher die Lage des Jüdischen Staates zu werden anfing, je näher also der Zeitpunct der Krisis herbeyrückte, von welcher Christus geweissagt hatte, desto lebendiger mufste in dem Apostel das Gefühl werden, dafs das Ende der Mosaischen Verfassung und des Gesetzes gekommen sey (vergl. 1. Thess. II. 16. Matth. XXIII. 38.). Und somit ist seine Handlungsweise übereinstimmend sowohl mit dem Gebothe als mit der Weissagung Christi, welcher offenbar nur verhüten wollte, dafs das Gesetz auf eine revolutionäre Weise aufgehoben werde, ehe die Zeit gekommen seyn würde, wo es von selbst zusammensänke.

Sonst finden sich in den übrigen apostolischen Schriften keine Parallelen zu der Paulinischen Lehre von der durch das Christenthum bewirkten Abolition des Mosaischen Gesetzes, sondern diese ist dem Paulus eigenthümlich und hangt mit seiner Stellung als Apostel der Heiden aufs genaueste zusammen; von der Ansicht der andern Apostel haben wir theils keine Nachrichten, theils läfst sich von einigen mit Grund vermuthen, dafs sie, wiewohl das Christenthum als Universal-Religion erkennend, doch das Nationale des Judenthums fester gehalten wissen wollten als Paulus.

Ebenso ist die Lehre, dafs Christus, d. h. die

πίστις εἰς Χριστὸν oder das πνεῦμα Χριστοῦ, das Ende und der Zielpunct jedes andern Gesetzes sey, nur aus Paulus unmittelbar herzuleiten, weil bey den andern der Gegensatz von γράμμα (νόμος), der bloſsen Erkenntniſs des Guten, und πνεῦμα, der zum Guten beseelenden Willenskraft, gar nicht vorkommt. Hingegen kommt der Ausdruck πνεῦμα allerdings in dieser Bedeutung vor, z. B. 1. Joh. III. 24. IV. 13., wo es wenigstens der Zusammenhang nur von der thätigen Gesinnung des Christen verstehen läſst. Das Gegentheil dieser Gesinnung liegt in Jud. 19. ψυχικοὶ, πνεῦμα μὴ ἔχοντες. Das πνεῦμα ἅγιον wird von der πίστις εἰς Χριστὸν als abhängig dargestellt in der Rede des Petrus Apg. II. 38. und als Gegenstand der ἐπαγγελία τοῦ πατρὸς Luc. XXIV. 49. Apg. I. 4. II. 33. 38. 39. Das πνεῦμα ἀληθείας, Joh. XIV. 15—17., verbindet das erkennende und das thätige Princip mit einander und mit dem Begriffe der Festigkeit und Selbständigkeit im Gegensatz der frühern Abhängigkeit der Jünger von Christo; auf diese Gewalt seines persönlichen Einflusses deutet wohl Christus selbst hin, Joh. XV. 15. — Ueber den Gegensatz der ἐλευθερία zur δουλεία kann man vergleichen Joh. VIII. 32—36. 1. Petr. II. 16. 2. Petr. II. 19. In der Redensart νόμος ἐλευθερίας, Jacob. I. 25. II. 12., ist νόμος eben so uneigentlich gebraucht, als in dem Paulinischen νόμος πίστεως oder πνεύματος, oder wenn Christus die ἀγάπη eine ἐντολὴ nennt. — Das Wort υἱοθεσία kommt bey Paulus allein vor, und das nicht seltene υἱοὶ θεοῦ, wobey Paulus vorzüglich an das liebevolle Verhältniſs und an die Sohnsrechte denkt, bezeichnet meistens nur die Aehnlichkeit, z. B. Matth. V. 9. 45. vergl. Joh. XII. 36. Τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ sind überhaupt die Christen, 1. Joh. III. 2. 10. V. 2., in Joh. I. 12. scheint

mehr die Aehnlichkeit mit Gott dadurch ausgedrückt zu werden. Uebrigens wird hier die ἐξουσία τέκνα θεοῦ γενέσθαι von der πίστις abgeleitet (gerade wie Paulus das πνεῦμα von der πίστις abhängig macht), und insofern auch auf die Liebe Gottes zu den Menschen gegründet, 1. Joh. III. 1. Joh. XVI. 27.

§. 4.

Λοῦτρον παλιγγενεσίας. Ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου.

Die παλιγγενεσία, Wiedergeburt, umfafst die ganze Veränderung, die durch das Christenthum in dem Menschen bewirkt wird, wie wir dieselbe nach ihren verschiedenen Seiten bisher betrachtet haben. Indem dieser schon an sich bildliche Ausdruck mit dem des λοῦτρον, eines Bades, verbunden wird, so kommt ein neues Bild hinzu. Jenes ist aber tiefer, weil es den Anfang eines neuen Lebens bezeichnet, dieses nur auf eine Reinigung und Läuterung des alten hinweist, und seinen Ursprung in dem Ritus der Taufe hat, bey welcher die Täuflinge sich ganz unter das Wasser tauchen mufsten (*). Die Taufe war ein Symbol der Reinigung, ein Bekenntnifs der μετάνοια, Sinnesänderung, die vorgehen mufs, ehe der Mensch in das Reich Gottes eintreten kann. Weil nun das Reich

(*) Die ältesten Zeugnisse dafür finden sich, aufser Apg. VIII. 38. 39. XVI. 13. 15. Hebr. X. 23., in dem Pastor des Hermas und in der gröfsern Apologie des Justinus d. M. Cap. 61. *Ed. Paris.* 615. *p.* 93. 94. Dann auch *Constit. Apost. lib. III. cap. XV.* (*Gallandii Biblioth. Patr. Tom. III. p.* 101.) Ἔστι τοίνυν τὸ βάπτισμα εἰς τὸν θάνατον

Gottes durch den Tod festgegründet worden, so konnte Paulus (Röm. VI. 3.) mit Recht von den Christen sagen, ἐβαπτίσθημεν εἰς τὸν θάνατον Ἰησοῦ Χριστοῦ. Indem er nun auf den Tod ein Gewicht legt, leitet er daraus her, dafs der Mensch, der sich an Christum anschliefst, ebenfalls sterben müsse und sein altes Leben ein Ende habe (vergl. 2. Cor. V. 14.). Dieses Verschwinden des alten Lebens stellt er bildlich dar durch das βάπτισμα, die Untertauchung, das συσταυρωθῆναι, mit Christo gekreuzigt werden, dem frühern Leben absterben, wie sein Leben gebrochen wurde, συνταφῆναι, mit ihm begraben werden, so dafs das Alte beyseite gelegt wird und verschwindet. Diesem steht gegenüber das συνεγερθῆναι, συζωοποιεῖσθαι καὶ συζῆν, zu einem neuen Leben auferstehen, gleichwie er. Man mufs sich hüten, den Vergleichungspunct zwischen Christus und den Menschen in dem specifischen Unterschiede zwischen dem frühern und spätern Leben zu suchen; er liegt nur in dem Aufhören des alten und dem Anfange und der ununterbrochenen Fortdauer des neuen Lebens, also ganz eigentlich in der Palingenesie. Mit συζῆν soll aber noch mehr als eine blofse Vergleichung ausgedrückt werden, nähmlich die reale Lebensgemeinschaft mit Christo. Gal. II. 20., ζῶ δὲ, οὐκέτι ἐγὼ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός. Nicht mehr der von der Sinnlichkeit bestochene Wille, das Ich, in welchem die Lust die Sünde gebar, sondern der Geist

---

τοῦ Ἰησοῦ διδόμενον· τὸ δὲ ὕδωρ ἀντὶ ταφῆς· — ἡ κατάδυσις, τὸ συναποθανεῖν· ἡ ἀνάδυσις, τὸ συνανασταῖναι. *Coteler. not. ad lib. III. cap. XV. Cod. Reg.* 2392. ἐκ τῶν διατάξεων. Ὅτι γυναῖκα βαπτιζομένην ὁ ἐπίσκοπος μόνην τὴν κεφαλὴν χρίει· ὁ δὲ διάκονος, τὸ στόμα καὶ τὸ στῆθος· ἡ δὲ διακόνισσα, ὅλον τὸ σῶμα.

Christi regiert in mir (vergl. Röm. VIII. 9.), sein Geist ist meine Lebenskraft geworden. Von wem das gilt, der ist eine neue Creatur, *εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις* (Gal. VI. 15. 2. Cor. V. 17.); eine neue Lebenseinheit ist in den Menschen gekommen, eine neue siegreiche Kraft durchströmt Seele und Leib.

Diese innere Umwandlung und neue Geburt leitet Paulus von der göttlichen Thätigkeit ab (2. Cor. V. 18. Tit. III. 4. 1. Cor. VI. 11.), nähmlich von der Liebe Gottes, die sich in der Sendung und dem Tode Christi und der Mittheilung des göttlichen Geistes offenbarte, wie wir dieſs auch bey der *καταλλαγὴ* gesehen haben. Die beyden Begriffe verhalten sich so zu einander, daſs die *καταλλαγὴ* den Act der Umwendung des bisherigen Verhältnisses des Menschen zu Gott, die *παλιγγενεσία* (ohne jene Beziehung auf Gott) das Entstehen und Festwurzeln des geistigen Keimes bezeichnet, aus dem sich das neue Leben des Menschen entfaltet. Die ursprüngliche Thätigkeit geht also von Gott aus, er ist der Schöpfer dieser geistigen Lebenskraft, *ὁ τὰ πάντα κτίσας διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Eph. III. 9.); in dem Menschen dagegen liegt die Receptivität, d. h. an ihm geht die von Gott gewirkte Veränderung vor; er ist durch die göttliche Kraft aus einem Zustande des Todes in das Leben gerufen worden (*ζῶν ἐκ νεκρῶν*). Ist aber dieses Leben einmahl in dem Menschen erwacht, der göttliche Keim befruchtet, dann geht die Thätigkeit von dem Menschen aus, denn er hat den Geist Christi als sein eigen; daher die imperativische Form, in welcher Paulus diese Thätigkeit von den Menschen fordert. Die Gewalt der Sündhaftigkeit, der das frühere Leben diente, ist zwar gebrochen (Röm. VI. 6.), die Sünde hat ihre Herrschaft über den Menschen verloren, weil sein Herz

und Wille nun Gott zugewendet ist; aber weggenommen ist sie noch nicht. Das junge Leben ist noch zart und schwach, der Mensch ist noch νήπιος ἐν Χριστῷ (1. Cor. III. 1.) oder ein ἀρτιγέννητον βρέφος (1. Petr. II. 2.). Die Organe des Leibes zumahl sind noch gewohnt an die vorige Herrschaft, nun muſs die neue Kraft sie bezwingen und zu willigen Werkzeugen anbilden (Röm. VI. 19.; vergl. dazu den vorhergehenden §.), der Geist muſs die Thaten und Werke der sündigen Sinnlichkeit successiv tödten und vernichten (Röm. VIII. 13. τὰς πράξεις τῆς σαρκὸς θανατοῦτε, Gal. V. 24. οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐσταύρωσαν τὴν σάρκα u. s. w. Col. III. 5. νεκρώσατε τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς). Dasselbe meint Paulus, wenn er vom Ausziehen des alten und Anziehen des neuen Menschen oder Christi redet. Col. III. 9. u. f. Eph. IV. 22. u. f. Gal. III. 27. Röm. XIII. 14. (Vergl. Röm. XIII. 12. Eph. VI. 11. 14. 1. Thess. V. 8.) Auch dieses Bild ist hergenommen von der Taufe, nähmlich von dem Ablegen der alten und dem Anziehen neuer Kleider nach derselben, und es ist sehr passend; denn es soll keineswegs die im Innern des Menschen vorgehende Veränderung bezeichnen, die καταλλαγὴ oder die παλιγγενεσία, sondern Paulus setzt diese voraus, indem er Col. III. 1. sagt: εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ u. s. w. Der neue Mensch, der inwendig geboren ist, ist der Gott gefällige Wille, der Geist Christi; aber nun muſs er auch äuſserlich angezogen werden; der Mensch muſs gleichsam die ihm angemessenen Kleider anziehen, und die alten, die sich für sein verändertes Wesen nicht mehr schicken, ablegen. Was der neue Mensch anziehen muſs, das sind die christlichen Tugenden, die Col. III. 12. angeführt werden; was zum alten Menschen gehört und also

abgelegt werden soll, das sind die *πράξεις τῆς σαρκὸς* (Vs. 5—8.), welche getödtet werden müssen. Synonym mit *ἀπεκδύσασθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον* ist *ἀπολούσασθαι*, 1. Cor. VI. 11. (vergl. Eph. V. 26.), welcher Ausdruck mit *ἁγιάζεσθαι* verbunden wird und ebenfalls eine Anspielung auf die Taufe enthält.

Je mehr nun der dem Menschen mitgetheilte Geist erstarkt, alle Glieder und Kräfte des Leibes zu seinem Dienste belebt und sich zu Organen aneignet, je mehr der Mensch sich von allem Aeufserlichen und Beengenden befreyt und losmacht, desto mehr schreitet er fort in dem Zustand der Heiligung, des *ἁγιασμὸς* (s. den vorhergehenden §.), desto mehr wird sein Leib ein würdiger Tempel des göttlichen Geistes, *ναὸς τοῦ θεοῦ* oder *τοῦ ἁγίου πνεύματος* (1. Cor. VI. 19. III. 16. 2. Cor. VI. 16.), desto mehr wird er ähnlich dem Vorbilde Christi, *σύμμορφος τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* (Röm. VIII. 29. 2. Cor. III. 18. Col. III. 10.), *σύμφυτος τῷ ὁμοιώματι τῆς ἀναστάσεως Χριστοῦ* (Röm. VI. 5.), welcher Ausdruck zufolge der oben auseinandergesetzten Vergleichung verstanden werden mufs, und so gewinnt Christus eine Gestalt in ihm, *μορφοῦται Χριστὸς ἐν αὐτῷ* (Gal. IV. 19.). Dieser Wachsthum ist bedingt durch die beständige Erneuerung und Erstarkung, die von dem mitgetheilten heiligen Geiste ausgeht; daher Paulus die *ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου* unmittelbar mit dem *λοῦτρον παλιγγενεσίας* verbindet (Tit. III. 5.) und das *ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς* mit *ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον* (Eph. IV. 23.). Anderwärts leitet er die immer vollkommnere Reinigung und Heiligung des christlichen Lebens von der Festigkeit der *πίστις* ab, von dem Festgewurzeltseyn in Christo, z. B. Col. I. 22. 23. II. 6. 7. Da in der

Beziehung auf Christum das Gemeinschaftliche der beyden Begriffe *πίστις* und *πνεῦμα* liegt, so ist zwischen beyden Arten der Darstellung kein wesentlicher Unterschied.

Die Ausdrücke *ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς*, Eph. IV. 23. und *μεταμορφοῦσθαι τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς*, Röm. XII. 2., führen uns hier auf die beyläufige Untersuchung des Begriffes *νοῦς* und seines Verhältnisses zu *πνεῦμα*. Röm. I. 28. steht *ἀδόκιμος νοῦς*, wo man *ἀδόκιμος* entweder passivisch erklärt, „Vernunft, die sich nicht als solche bewährt, unechte Vernunft," oder activisch, „Vernunft, die nicht unterscheiden (*δοκιμάζειν*, vergl. Röm. XII. 2. Phil. I. 9.) kann, was der Wille Gottes, was ihm wohlgefällig und gut sey, was böse;" man kann den Streit beyder Erklärungen aufheben, wenn man es schlechtweg mit „Unvernunft" übersetzt. So heifsen die Menschen in dem Zustande, da sie noch nicht Christen waren, *ἀνόητοι*, Tit. III. 3., wo es mit *ἀπειθεῖς*, *πλανώμενοι*, *δουλεύοντες ἐπιθυμίαις καὶ ἡδοναῖς ποικίλαις* verbunden wird. Noch stärker ist *ματαιότης τοῦ νοὸς*, Eph. IV. 23., *διεφθαρμένοι* und *κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν*, 2. Tim. III. 8. 1. Tim. VI. 5., *μεμιασμένος νοῦς*, Tit. I. 15. von dem durch die fleischliche Lust abgestumpften sittlichen Gefühle, so dafs gleichsam jede Gedankenverbindung ein Zeuge dieser Verderbnifs ist. 1. Cor. XIV. 14. 15. 19. wird *νοῦς* vom Sinn und Verstande gebraucht (*ὁ νοῦς μου* (*), *sententia*, *intellectus orationis s. precum mearum*) im Gegensatz von *τὸ πνεῦμά μου*, was gar nicht das *πνεῦμα ἅγιον* ist, sondern s. v. a. *ἡ ψυχή μου καθ' ἑαυτήν*, wie Oiku-

(*) S. *Schulthessii Comment. de charismatibus spir. s. Pars I. p. 23. seq.*

menios es erklärt, oder ἡ ἰδία ψυχή. Col. II. 18. ist νοῦς τῆς σαρκὸς offenbar s. v. a. σαρκικὰ νοήματα, die durch die Sinnlichkeit erzeugten Gedanken. Auch Phil. IV. 7. mufs wohl νοῦς dasselbe bedeuten, wie das gleich darauf folgende νοήματα, „der Friede Gottes, eine himmlische Gemüthsruhe, die alle jene Gedanken, woraus die μέριμναι entspringen, weit überwiegt." Röm. XI. 34. und 1. Cor. II. 16. ist νοῦς s. v. a. νοήματα, Gedanken und Absichten. 2. Thess. II. 2. (wo in σαλευθῆναι ἀπὸ τοῦ νοὸς, ἀπὸ nicht mit ὑπὸ verwechselt werden darf) ist νοῦς das ruhige und klare Denken, die feste und heitere Besinnung, im Gegensatz von πνεῦμα und λόγος, prophetisch-begeisterten Vorträgen, welche die Gemüther erschüttern. In der oben angeführten Stelle, Röm. XII. 2., ist die ἀναχαίνωσις τοῦ νοὸς εἰς τὸ δοκιμάζειν, τί τὸ θέλημα u. s. w. gerade das Gegentheil des ἀδόκιμος νοῦς, Röm. I. 28., also etwas Theoretisches. Röm. VII. 23. νόμος τοῦ νοός μου, das Gesetz, das ich in meiner Erkenntnifs habe. Ebenso Vs. 25. τῷ νοΐ μου, mit dem vernünftigen, intellectuellen Princip. XIV. 5., ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ, in der eigenen Ansicht und Einsicht. 1. Cor. II. 16. ist νοῦς Χριστοῦ, zufolge dem Zusammenhange, das prüfende, unterscheidende, beurtheilende Princip, und bezeichnet also wiederum etwas Theoretisches. Aus allen diesen Stellen (vergl. auch noch Luc. XII. 34. Offenb. XIII. 18. XVII. 9.; sonst kommt νοῦς im Neuen Testamente nicht vor) geht als Hauptbegriff des νοῦς hervor das Denken, Verstehen, Erkennen, Bewufstseyn, während das πνεῦμα, wo es nicht blofs so viel ist als ψυχὴ, mehr die bewegende Kraft bezeichnet. Die Wörter ψυχὴ und ψυχικὸς braucht der Apostel von dem physisch-organischen oder animalischen Leben in

einer didaktischen Stelle, 1. Cor. XV. 44. u. f. Sonst bezeichnet ψυχὴ überhaupt dasjenige, wodurch jeder Mensch ein Individuum ist, was sein zeitliches Leben constituirt (vergl. Phil. II. 30. Röm. XI. 3. XVI. 4. 1. Tehss. II. 8.), daher es oft nur eine hebräische Umschreibung des *pronomen personale* ist. Etwa bezeichnet es auch den freyen Trieb des Herzens (Eph. VI. 6. Phil. I. 27. Col. III. 23.). 1. Thess. V. 23. kommt eine Trilogie vor, πνεῦμα, ψυχὴ, σῶμα; es soll aber dort nichts gelehrt werden, und darum hat sie nur den Werth einer Formel. Aber auch hier kann πνεῦμα nicht das πνεῦμα ἅγιον seyn, sondern es ist s. v. a. νοῦς im Paulinischen Sinne, wie in der ähnlichen Stelle 2. Cor. VII. 1., wo der Ausdruck μολυσμὸς σαρκὸς καὶ πνεύματος vorkommt; πνεῦμα und ψυχὴ entspricht also dort der Redensart „Verstand und Herz," oder „Vernunft und Gefühl." Auf diese einzige Schlufsformel ist jedoch keine Lehre von einer Eintheilung der Seelenkräfte zu bauen. Ueberhaupt ist der Gebrauch der Wörter in nicht-didaktischen Stellen, besonders des πνεῦμα, wenn es nicht das πνεῦμα ἅγιον ist und die durch den Glauben an Christus mitgetheilte Geisteskraft bezeichnet, sehr schwankend. In unserer Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffs können uns aber eigentlich nur die didaktischen Stellen in den Paulinischen Briefen näher angehen.

Kehren wir nun zu demjenigen zurück, von dem wir ausgegangen sind, so geschieht die ἀνακαίνωσις τοῦ νοὸς, die Erneuerung und Wiederherstellung des vernünftigen und erkennenden Princips, welches vorher durch die Sinnlichkeit verdorben und verunstaltet war, eben durch das πνεῦμα ἅγιον, die durch den Glauben und die Erkenntnifs erregte Kraft, und in

Vergl. Tatian c. Hæc. Cap. 20 Πτέρωσις τῆς ψυχῆς τὸ πνεῦμα τὸ τέλειον. Iren V, 9.

welchem so das πνεῦμα mit dem νοῦς sich verbindet, von dem heifst es, ἀνανεοῦται τῷ πνεύματι τοῦ νοός. In den Worten ἀνακαίνωσις τοῦ ἁγίου πνεύματος, Tit. III. 5., ist πνεύματος nicht der *genitivus passivus*, sondern *activus*; der Geist ist ausgegossen, damit er erneuere. Der νοῦς, das Erkenntnifsvermögen, man mag es nun Verstand oder Vernunft nennen, ist gleichsam das *receptaculum* für das durch die πίστις bedingte und erzeugte πνεῦμα, durch welches er selbst ἀνακαινοῦται, erneuert und erhellt wird. Es liegt also mehr auf der theoretischen Seite; allein das Theoretische und Praktische ist bey Paulus immer mit einander verbunden; so in der Stelle Eph. IV. 23., wo das Theoretische besonders von Vs. 20. an, in den Worten ἐμάθετε — ἠκούσατε — ἐδιδάχθητε — ἀλήθεια — νοός liegt: und ebenso Röm. XII. 2., wo μὴ συσχηματίζεσθε — μεταμορφοῦσθε die praktische Seite, τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς — εἰς τὸ δοκιμάζειν u. s. w. die theoretische ausmacht. Vergl. Phil. I. 9., wo die ἀγάπη mit der ἐπίγνωσις und αἴσθησις eng verknüpft wird. — Hieher gehört auch noch der Gegensatz von φῶς und σκότος, den wir schon §. 2. bey der πίστις berührt haben, und der ebenfalls dem Paulus mehr auf der Seite der Erkenntnifs liegt. Das φωτίζεσθαι hängt, wie wir gesehen haben, von der πίστις ab, und ist also zunächst etwas Theoretisches; dieſs ist aber von dem Praktischen unzertrennlich bey Paulus, daher er Röm. XIII. 12. sagt, τὰ ἔργα τοῦ σκότους, und Eph. V. 8. περιπατεῖτε ὡς τέκνα φωτός. Nirgends aber kommt im Neuen Testamente dieser Gegensatz von σκοτία und φῶς, dem Nicht-Christlichen und Christlichen in theoretischer und praktischer Beziehung, häufiger und in umfassenderem Sinne vor, als im Evangelium und dem Briefe des Johannes,

der sich jener bildlichen Begriffe mit einer besondern Vorliebe bedient.

Dafs der Mensch ohne die neue Geburt nicht in das Reich Gottes eingehen könne, ist bekanntermafsen Lehre Christi bey Johannes; es scheint aber nicht, dafs Paulus an diese Lehre gedacht habe; wenigstens trägt sie bey Johannes und Paulus eine etwas verschiedene Farbe. Das ἐκ τοῦ πνεύματος γεννηθῆναι bezeichnet gleichsam die Substanz und das Princip des neuen Lebens; in ἐκ τοῦ πνεύματος καὶ ὕδατος γεννηθῆναι liegt vermuthlich zugleich der Wink, dafs die Taufe das Symbol der innern Reinigung sey; darum wird mit ihr der eigentliche Eintritt in das Reich Gottes verbunden, weil man sie als das Bekenntnifs des Sichanschliefsenwollens an das Reich Gottes ansah. Indem also hier Christus die Bedingung der Theilnahme am Reiche Gottes aufstellt, so deutet er darauf hin, was in dem Menschen geschehen mufs, und darum sagt er: δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν. Paulus betrachtet diese neue Geburt mehr als etwas, das Gott in den Menschen durch Christum hervorgebracht hat und noch hervorbringt, als eine Kraft, die ihn nach und nach zu einem ganz neuen, Christo ähnlichen Menschen umschafft. Dieser Paulinischen Darstellung nähert sich schon mehr die eigentlich Johanneische. 1. Joh. III. 6. 9. V. 18. wird gesagt, der aus Gott Geborne könne nicht sündigen; d. h. nicht sündigen wollen, weil der Wille des aus Gott Gebornen nicht mehr fleischlich, sondern geistlich ist. Nach 1. Joh. IV. 7. ist die Liebe ein Kennzeichen des aus Gott Geborenseyns, weil Gott die Liebe ist; nach V. 1.

der Glaube, dafs Jesus der Christus sey (vergl. Joh. I. 12. 13.) und in diesem Glauben an das durch Christum gestiftete Reich Gottes liegt eine die Welt besiegende Kraft, V. 4. Am ähnlichsten der Paulinischen Auffassung ist 1. Petr. I. 3. 23. (vergl. auch II. 2.)

§. 5.

Πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς.

Das ist die Paulinische Trias der Tugenden, von denen das Leben des Christen ausgehen mufs, und deren Inhalt und gegenseitiges Verhältnifs wir hier zu bestimmen haben. Die Stelle, in welcher diese Trias als solche aufgeführt wird, ist 1. Cor. XIII. 13. (vgl. 1. Thess. I. 3. V. 8. Tit. II. 2.). Der Zusammenhang ist dort der, dafs Paulus vor der Ueberschätzung der Geistesgaben warnt und dagegen die Liebe empfiehlt, ohne welche jene Gaben keinen Werth haben; die Liebe werde niemahls aufhören, die Gaben aber seyen etwas Lückenhaftes und werden verschwinden, wenn das Vollkommene sich offenbaren werde; bis dann aber bleibe noch Glaube, Hoffnung und Liebe, und von diesen sey die Liebe das Gröfste. Das Letztere ohne Zweifel defshalb, weil sie auch dann nicht aufhören wird; die *πίστις* und *ἐλπὶς* aber stehen mit dem *βλέπειν δι᾽ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι* und *γινώσκειν ἐκ μέρους* in Verbindung, und werden also aufhören, wenn wir von Angesicht zu Angesicht schauen werden. Sonst wird der Inhalt der *πίστις* und *ἐλπὶς* hier nicht näher bestimmt; indessen ergibt sich schon aus dem Zusammenhang, dafs sie nicht in einem allgemeinen Sinne (in welchem sie sonst bey Paulus allerdings auch vorkommen, wie z. B. *πίστις* für Treue, Vertrauen,

Zuversicht, Ueberzeugung, z. B. Röm. XIV. 23.), sondern in dem specifisch christlichen, d. h. mit Beziehung auf das durch Christum gestiftete Reich Gottes zu verstehen seyen. Die πίστις ist die zuversichtliche Ueberzeugung, dafs Jesus der Christus sey, der Stifter des Gottesreiches, und das vertrauensvolle Sichanschliefsen an ihn; die ἐλπὶς ist die feste Hoffnung, dafs das Reich Gottes auch im geschichtlichen Gebiethe werde realisirt werden, dafs durch den völligen Sieg des Christenthums das Aeufsere mit dem Innern in harmonische Uebereinstimmung werde gebracht werden. Röm. V. 3. u. f. leitet der Apostel die ἐλπὶς aus dem Bewufstseyn ab, sich durch die Ausdauer (ὑπομονὴ) in Leiden als echt bewährt zu haben, und sagt, dafs sie nicht schände oder schimpflich sey (wie ein leeres aus der Trägheit erzeugtes Hirngespinst), weil der uns mitgetheilte göttliche Geist ein sicherer Bürge ist für die Liebe Gottes zu uns. Da die ἐλπὶς so eng mit der ὑπομονὴ verbunden ist, so nimmt etwa letztere die Stelle von jener in der Trias ein; z. B. Tit. II. 2. (1. Tim. VI. 11. und 2. Tim. III. 10. gehören nicht hieher; denn in der letztern Stelle ist πίστις mehr Vertrauen auf den göttlichen Beystand in der Amtsführung, und auch in der erstern Stelle kann es schwerlich den oben festgestellten Hauptbegriff bezeichnen, da es mit δίωκε verbunden ist, vergl. 2. Timoth. II. 22.; es werden also auch hier, wie häufig, specielle und gleichsam abgeleitete, christliche Tugendäufserungen empfohlen). 1. Thess. I. 3. wird beydes verbunden, ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (vergl. 2. Thess. III. 5.). — Da dieser Brief wahrscheinlich unter den vorhandenen der zuerst geschriebene ist, so ergibt sich, dafs die Trias schon frühe zum Lehr-Typus des Paulus

gehörte. — Röm. VIII. 28. wird ἐλπίζειν erklärt durch δι' ὑπομονῆς ἀπεκδέχεσθαι. Röm. XV. 13. heifst Gott ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος, XV. 5. θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως, vgl. 2. Cor. I. 7. — Dann ist sie auch mit der σωτηρία verbunden, 1. Thess. V. 8. ἐλπὶς σωτηρίας, und Röm. VIII. 24. ἐλπίδι ἐσώθημεν. Die σωτηρία wird sonst von der πίστις abhängig gemacht, z. B. Röm. X. 9., wo jedoch das *tempus futurum* nicht unbeachtet gelassen werden darf. Von der πίστις ist die δικαιοσύνη und εἰρήνη πρὸς τὸν θεὸν (Röm. V. 1.) die unmittelbare Folge; diese ist aber nur im innern Bewufstseyn; die σωτηρία hingegen ist die Uebereinstimmung des Aeufsern, was nicht von dem Menschen abhängt (wie z. B. die Weltverhältnisse) mit jenem innern Gefühle der Liebe Gottes; durch die Entwickelung und Verbreitung des Reiches Gottes mufs diese Uebereinstimmung allmählig hervorgebracht werden, und die, welche glauben, d. h. an dem Reiche Gottes Theil haben, werden sich derselben zu erfreuen haben. Die ἐλπὶς ist diese zuversichtliche Hoffnung auf den Sieg und die Vollendung des Reiches Gottes, und also konnte der Apostel sagen, τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν, wir haben schon in der Hoffnung (jener Hoffnung, die aus der Bewährung hervorging) das Gefühl der kommenden Seligkeit, der Befreyung von dem Drucke und den Leiden, unter denen wir bis jetzt noch seufzten (τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν, Röm. VIII. 23.). Somit ist die doppelseitige Abhängigkeit der σωτηρία vollkommen gerechtfertigt; es zeigt sich daraus zugleich, wie die beyden Begriffe πίστις und ἐλπὶς nahe mit einander verwandt sind und sich eigentlich nicht von einander trennen lassen; denn auf der einen Seite ist die ἐλπὶς gar nicht möglich ohne die πίστις, und auf der andern Seite schliefst

die vollkommne πίστις die ἐλπὶς schon in sich, wie das Vertrauen auf Christum, als den Gründer des Reiches Gottes auch das Vertrauen enthält, dafs dieses Reich in einen vollkommenen Zustand werde gebracht werden. Soll die ἐλπὶς etwas bezeichnen, was in der πίστις wenigstens nicht unmittelbar liegt, so kann diefs nur die ὑπομονὴ ἐν ταῖς θλίψεσι seyn und die χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ oder εἰρήνη (Eph. VI. 23.). Oefter aber kommt die πίστις in dem umfassendern Begriffe vor, wo die ἐλπὶς mit eingeschlossen ist, und wird so allein mit der ἀγάπη verbunden, z. B. Gal. V. 6. 2. Tim. I. 13. (vgl. 1. Tim. I. 14.) Eph. III. 17. 18. 1. Thess. III. 6.

Die Liebe ist nach Paulus das leitende Princip und die treibende Kraft in dem Verhältnifs des Christen zu den andern Menschen; und zwar versteht er darunter nicht nur die Aeufserungen derselben in Thaten und Werken (ὁ κόπος τῆς ἀγάπης, 1. Thess. I. 3.), wie z. B. hülfreiche Dienstleistungen und wohlthätige Unterstützungen, sondern das Wesen der ἀγάπη setzt Paulus hauptsächlich in das, was wir den Charakter eines Menschen nennen, seine innere Gesinnung, die sich durch sein ganzes Wesen und Benehmen kund gibt; daher jene Auseinandersetzung 1. Cor. XIII. 3—7., wo die ἀγάπη als der Inbegriff der μακροθυμία, χρηστότης, ταπεινοφροσύνη, χαρὰ, ἀγαθωσύνη, φιλαδελφία, πίστις, πραότης dargestellt wird. Dann aber ist sie auch der thätige Gemeingeist, der alle Einzelnen zu Einem Zwecke verbindet und für das Wohl und die Vervollkommnung des Ganzen beseelt; darum nennt sie der Apostel (Coloss. III. 14.) σύνδεσμος τῆς τελειότητος, welches Theodoretos richtig erklärt: ὥσπερ αἱ ἱμαντίαι τὰς οἰκοδομὰς συνέχουσιν, οὕτως αὕτη τὴν τελειότητα προξενεῖ, καὶ συνάπτει τὰ

μέλη τοῦ σώματος. Endlich liegt in der ἀγάπη die Erfüllung des Gesetzes, sie ist τὸ πλήρωμα τοῦ νόμου (Röm. XIII. 8—10. Gal. V. 14.); das Gesetz enthält eine Menge negativer Vorschriften, und müfste unendlich seyn, wenn die ganze Sittlichkeit in solchen einzelnen Verbothen erschöpft werden sollte, die Liebe aber ist diejenige thätige Gesinnung im Menschen, aus welcher nicht nur nichts Böses hervorgehen kann, sondern welche allein alles Gute von selbst hervorbringt; und somit wird das ganze Gesetz in der Liebe zusammengefafst. Paulus verbindet die ἀγάπη besonders gern mit der πίστις (wie z. B. in obigen Stellen), weil der Glaube an Christum die Gegenliebe sowohl als die Liebe zu den Brüdern erzeugt (s. §. 1. von der καταλλαγή). Auch mit dem πνεῦμα kommt sie nicht selten in unmittelbarer wesentlicher Verbindung vor; Röm. XV. 30. steht der Ausdruck ἀγάπη τοῦ πνεύματος, Col. I. 8. ἀγάπη ἐν πνεύματι; Phil. II. 1. steht die κοινωνία τοῦ πνεύματος zwischen der ἀγάπη und σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί, und Gal. V. 22. heifst die ἀγάπη, in Verbindung mit andern ähnlichen Eigenschaften, καρπὸς τοῦ πνεύματος. Inwiefern es eine Lehre des Apostels war, dafs der wesentliche Inhalt des Gesetzes von denen erfüllt werde, welche nach dem Geiste einhergehen (κατὰ πνεῦμα περιπατοῦσι, s. §. 3.), so steht das πνεῦμα schon darum in einer realen Beziehung zu der ἀγάπη. Das Verhältnifs kann aber kein anderes seyn, als dieses, dafs das πνεῦμα die allgemeine, den ganzen Menschen beseelende und erneuernde, unvergängliche Kraft ist, die ἀγάπη nebst den synonymen mehr auf Einzelheiten sich beziehenden Eigenschaften die in Gesinnung und That und in der ganzen Beschaffenheit des Menschen sich offenbarende Aeufserung derselben, hauptsächlich in Beziehung auf

das gegenseitige Verhältniſs der Menschen zu einander bezeichnet. So ist auch das schöne Wort zu verstehen, *θεοδίδακτοι εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους* (1. Thess. IV. 9.).

Wie Christus selbst, und unter den Aposteln besonders Johannes, auf die Liebe als das Kennzeichen eines Jüngers hingewiesen, das bedarf wohl keiner Erörterung. Zu bemerken ist, daſs Johannes die Liebe als unzertrennlich darstellt von dem Glauben an Christum, in welchem die Liebe Gottes sich offenbarte, so daſs, wer die Bruderliebe nicht habe, auch die Liebe Gottes in Christo nicht könne erkannt haben. Aehnliches findet sich auch bey Paulus; nur ist es nicht gerade das eigentliche Centrum seiner Lehre, wie bey Johannes. Bey Jacobus II. 8. heiſst die Liebe *νόμος βασιλικὸς*, wo *νόμος* ein eben so uneigentlicher Ausdruck ist als die *ἐντολή*, Joh. XV. 12. Mit der *πίστις* wird sonst die *ἀγάπη* nirgends unmittelbar verbunden, mittelbar, und zwar durch eine Reihe von Zwischengliedern, auf eine eigenthümliche Weise 2. Petr. I. 5—7., wo die *πίστις* den Anfangs-, die *ἀγάπη* den Endpunct der Fortschreitung bildet. Mit der *πίστις* wird die *ἐλπίς* verbunden 1. Petr. I. 4—5. 21. (vergl. III. 15. 1. Joh. II. 28. III. 3.), von deren Gegenstand wir in der Folge noch besonders reden werden. In dem Sinne, wo die *ἐλπὶς* mit inbegriffen ist, kommt die *πίστις* besonders in dem Hebräerbriefe vor.

§. 6.

Ἡ περισσεία τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Wenn wir das Bisherige überblicken, so hatten wir eine fortschreitende Entwickelung von der in der Sendung Christi sich offenbarenden Liebe Gottes bis zu der in dem Leben des neugeschaffenen Menschen sich zeigenden Frucht des Geistes. Da nun die ganze Reihenfolge abhängt von der Güte und Milde Gottes; der *χάρις τοῦ θεοῦ*, die in Christo sich offenbarte; so sieht Paulus die neue Gestaltung des Lebens an als ein durch Christum den Menschen Geschenktes und auf sie Uebergegangenes, und als ein Gegenbild (*ἀντίτυπος*) zu der von Adam ausgehenden Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechtes. (S. Th. I. Abschn. II.) Röm. V. 12—19. Wie von Adam die Sündhaftigkeit und durch die Theilnahme an dieser Tod und Verderben, alles Uebel, über die Menschheit sich verbreitete, so von Christo die Gerechtigkeit vor Gott. Paulus setzt Vs. 18. einander entgegen das *παράπτωμα τοῦ ἑνὸς* und das *δικαίωμα τοῦ ἑνός*. Jenes drückt eigentlich nur eine einzelne That aus; wir haben aber a. a. O. gesehen, wie diese That durch die *ἁμαρτία* bedingt ist. Ebenso drückt das *δικαίωμα* zunächst nur eine einzelne gerechte Handlung aus; dafs es aber Paulus nicht von einer einzelnen That Christi, etwa von seinem Tode, will verstanden wissen, ergibt sich aus dem gleich darauf folgenden Gegensatze von *παρακοὴ* und *ὑπακοὴ*; letztere umfafst den ganzen Gehorsam Christi gegen Gott, sein ganzes Gott wohlgefälliges Leben; nur mufs man aus dem Begriffe

des Gehorsams alle Nöthigung und jedes unlautere Motiv entfernen, dagegen die freye Kraft der Gesinnung mit einschliefsen, sonst kommt das vollkommene δικαίωμα nicht heraus. Philipp. II. 18. heifst Christus ὑπήκοος in Verbindung mit ἐκένωσεν ἑαυτὸν und ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν, weil Christus die Seligkeit nicht für sich allein genieſsen, sondern seinen Reichthum den Menschen mittheilen wollte, und aus Liebe zu ihnen sein Leben den Menschen weihte und hingab. (Vergl. 2. Cor. VIII. 9.) Nichts anders ist das δικαίωμα τοῦ Χριστοῦ, durch welchen Ausdruck zugleich schön bezeichnet wird, wie das ganze Leben Christi nur Eine ununterbrochene Erfüllung des göttlichen Willens, eine einzige grofse That der Liebe gewesen sey. Auf welche Weise nun dieses mit dem Willen Gottes gänzlich übereinstimmende Leben Christi den andern Menschen zur Gerechtmachung ihres Lebens diene (so dafs Christus selbst ihnen zur Gerechtigkeit wird, 1. Cor. I. 30.), darüber erklärt sich Paulus an dieser Stelle nicht; er hatte es in demselben Briefe da gethan, wo er erwies, dafs die Gerechtigkeit vor Gott aus dem Glauben, dem Sichanschliefsen an Christum komme. Hier stellt er nur eine Vergleichung auf zwischen der Sündhaftigkeit und der Gerechtigkeit, wie beyde ein auf die Menschen Uebergegangenes, ihnen Mitgetheiltes seyen, wie Adam und Christus die beyden Anfangspuncte eines einander entgegengesetzten Gesammtlebens, und gleichsam die beyden einander fliehenden aber die Masse an sich ziehenden Pole der Menschheit seyen. (Vergl. auch 1. Cor. XV. 21. 22.)

In dieser Vergleichung zeigt jedoch Paulus wiederum eine Ungleichheit. Nähmlich der Einfluſs, den Christus, der Typus der pneumatischen Natur, auf das

Menschengeschlecht ausübt, ist weit gröfser, als der des Adams, des Typus der psychisch-physischen Natur. Vs. 15.: „Von Adam verbreitete sich Sünde und Uebel, und der Tod gewann eine Herrschaft; aber so mächtig auch das verderbende Princip wirkte, so erweist sich doch die Fülle des Lebens und der Seligkeit, die aus Christo sich entwickelt, die geistige Kraft, die durch ihn über die Menschheit sich ergofs, als weit mächtiger, reichlicher, umfassender." Dafs die Macht Adams von der Macht Christi überwunden werde, das beweist der Apostel Vs. 16. Der erste Satz ist elliptisch, und kann so ergänzt werden: *οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος ὁ θάνατος, οὕτω δι' ἑνὸς δικαίου τὸ δώρημα τῆς ζωῆς.* „Nicht auf gleiche (quantitativ-gleiche) Weise verbreitete sich von dem einen Anfangspuncte das Uebel, wie von dem andern die Seligkeit. Denn von einem kleinen Punct aus entwickelte sich der verdammliche Zustand schnell und leicht, weil er keine ihm widerstehende Kraft zu überwinden hatte (*τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα*), leicht gewann der Tod den Sieg und die Herrschaft. Aber nachdem nun dieser sündhafte Zustand sich festgesetzt und habituell geworden, tritt Christus in die Menschheit ein, und ungeachtet er die schon gewordene Masse des Verderbens vor sich hatte als eine sich ihm widersetzende Kraft (*ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων*), so ist dennoch der aus der Quelle seiner Seele entspringende Lebensstrom (*τὸ χάρισμα*) so überreichlich und allmächtig, dafs er die alte Masse des Verderbens verschlingt und besiegt, und die Menschen in die neue Gestaltung eines göttlichen Lebens (*εἰς δικαίωμα*) hineinzieht. Vs. 17.: Und wenn sich nun diese siegreiche Kraft den Vielen mitgetheilt haben wird, um wie viel eher wird dann ein Zustand der

Gottgefälligkeit und Seligkeit herbeygeführt werden, wie grofs und herrlich wird dann der Sieg seyn und die Herrschaft des Lebens!" Das ist es, was Paulus τὴν περισσείαν τῆς χάριτος nennt, oder τὴν ἀνεκδιήγητον δωρεὰν (2. Cor. IX. 15.).

ZWEYTER ABSCHNITT.

Die Gemeinde Gottes. Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ.

A. Die Entstehung und Bildung der Gemeinde.

§. 1.

Ὁ θεμέλιος κείμενος, Ἰησοῦς Χριστός. Τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου.

In dem vorhergehenden Abschnitte haben wir gesehen, wie nach der Lehre des Paulus die von Gott durch Christum gestiftete Erlösung und Erneuerung des Lebens sich an den einzelnen Menschen verwirklicht. Die Mittheilung des Geistes aber, durch welchen diese Veränderung in dem Menschen geschieht, ist vermittelt durch die Gemeinschaft, das Gesammtleben, den Leib (σῶμα), den Christus gestiftet hat, und dessen beseelende Kraft, leitendes und beherrschendes Princip Christus ist, das Haupt (κεφαλή),

von dem der ganze Körper regiert wird. — Wie das Gebäude auf seinem Fundamente ruht, so die Gemeine auf Christo als dem Grundstein (θεμέλιος, ἀκρογωνιαῖος) des göttlichen Baues (1. Cor. III. 11. Eph. II. 20.). Dafs Gott den Menschen Jesum dazu bestimmt habe, den Grund dieses Baues zu legen, Stifter und Beherrscher des göttlichen Reiches zu seyn, und dafs der Mensch durch das Sichanschliefsen (πίστις) an Jesum als den Christus, König, Gott wohlgefällig sey und Theil habe an den Gütern seines Reiches, das ist der Inhalt der apostolischen Verkündigung (Röm. I. 16. 17. X. 8—13. Paulus nennt dieſs τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ (2. Cor. IX. 13. Gal. I. 7.), τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ (Röm. XVI. 25.), τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ (Col. II. 2. IV. 3. Eph. I. 9.), τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου (Eph. VI. 19.). Ein μυστήριον, etwas Geheimes, nur den Eingeweihten (τοῖς μεμυημένοις) Verständliches und Einleuchtendes, heifst es wohl in gedoppelter Beziehung; erstlich, weil die Juden nicht durch die πίστις gerecht werden wollten vor Gott, sondern durch die Werke des Gesetzes, ungeachtet ihnen die Schrift den Abraham als das Vorbild des Glaubens darstellte; vollends aber, weil sie von Jesu nichts wissen wollten, indem ihnen der Kreuzestod dessen, der der Messias seyn sollte, ein σκάνδαλον war; daher Jesus Christus ὁ λίθος τοῦ προσκόμματος genannt wird (Röm. IX. 32.) zufolge einer schon von Christo auf sich bezogenen Stelle des Jesajas VIII. 14. XXVIII. 16. (vgl. Matth. XXI. 42. u. f. Marc. XII. 10. 11. Luc. XX. 17. Apg. IV. 11. 1. Petr. II. 6. 7.): zweytens, weil sie glaubten, nur für die Juden sey der Messias bestimmt, die Heiden seyen dienende Werkzeuge und von dem freudenvollen Reiche des Messias ausgeschlossen, we-

nigstens die, welche sich nicht dem ganzen Mosaischen Gesetze unterwerfen würden. Darum nennt Paulus die Verkündigung des Glaubens an Jesum als den Messias eine ἀποκάλυψις μυστηρίου (Röm. XVI. 25.), eines Geheimnisses, das verschwiegen gewesen (σεσιγημένου), unerkannt und verborgen (ἀποκεκρυμμένον Eph. III. 9.) geblieben sey, undenklich lange Zeit hindurch (χρόνοις αἰωνίοις Röm. a. a. O., ἑτέραις γενεαῖς Eph. III. 5.), nähmlich die des zwischen hineingetretenen Gesetzes (und jedem, der unter dem Gesetz ist und durch dasselbe vor Gott gerecht werden will, fort und fort verborgen bleibt), das aber geoffenbaret ist durch die prophetischen Schriften, indem sich uns ihre Uebereinstimmung mit der Geschichte und der Verkündigung Jesu Christi enthüllt hat, „dafs er der Stein des Anstofses sey, und dafs, wer sein Vertrauen auf ihn setze, Jude und Heide, vor Gott gerechtfertigt und gerettet werde." Vergl. u. a. IX. 33. X. 11. u. f. Vorzugsweise wird aber das von Paulus ein μυστήριον genannt, dafs auch die Heiden Theil nehmen können am Reiche Gottes, εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ (Eph. III. 4—11.), οὐκέτι ξένους καὶ παροίκους, ἀλλὰ συμπολίτας τῶν ἁγίων καὶ οἰκείους τοῦ θεοῦ (Eph. II. 19.), weil auch er selbst erst durch eine besondere Offenbarung (ἀποκάλυψις) zu dieser Erkenntnifs kam, nach Eph. III. 3. und Apg. XXII. 17—21.

Es ist schon mehrmahls, besonders Th. II. Abschn. I. §. 1. und 2., angedeutet worden, wie Paulus und die andern Apostel mit Recht einen grofsen Werth auf den Tod und die Auferstehung Christi setzen, weil ohne diese beyden einander gegenseitig bedingenden Thatsachen das Reich Gottes entweder überall nicht,

oder doch weder auf eine sichere, noch auf eine allumfassende Weise wäre gestiftet worden. Vgl. u. a. Röm. XIV. 9. Phil. II. 8. u. f. Eigenthümlich Paulinisch und von dem tiefen historischen Blicke des Apostels zeugend ist aber dieſs, daſs er lehrte, durch den Tod Christi sey die Scheidewand, welche Juden und Heiden bisher trennte, hinweggenommen. Eph. II. 14—16. Es hängt dieſs mit dem Lehrsatze zusammen, zufolge welchem Christus das Ende des Gesetzes ist, indem der, welcher an Christum glaubt, mit dem Gesetze, unter dessen Vorwand er getödtet worden, nichts mehr kann zu schaffen haben. (Vergl. Col. II. 14. Th. II. Abschn. I. §. 3.) Das Mosaische Gesetz war das die Juden als Nation zusammenhaltende und in der Erkenntniſs des göttlichen Willens bewahrende Princip (Gal. III. 23.), und daher auch die Wurzel der Feindschaft (ἔχθρα) der Juden gegen die Heiden. Durch die Aufhebung und Ungültigmachung des Gesetzes, welche durch den Tod Christi bewirkt wurde, wird auch die Feindschaft aufgehoben und die Vereinigung der Juden und Heiden vermittelt. Darum ist Christus „der Friedenstifter (ἡ εἰρήνη) zwischen beyden Geschlechtern, der die, so zwey waren, in sich selbst, durch seinen lebendigen Geist zu Einem neuen Menschen geschaffen, und die zuvor getrennten, jetzt durch das Kreuz in Einen Leib vereinigten, mit Gott versöhnt, indem er das Gesetz und mit ihm die so lange bestandene Feindschaft getödtet." — Für die Nichtchristen hingegen, sagt Paulus, sey der Kreuzestod Christi Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, Ἕλλησι δὲ μωρίαν (1. Cor. I. 18. 23. 24.). Den Juden muſste der schimpflichste Tod eines als Messias Verkündigten das gröſste Aergerniſs seyn; den Heiden, die an ein üppiges und sinnliches Leben gewöhnt waren, war die

Stiftung eines göttlichen Reiches durch einen gekreuzigten Gottessohn die gröfste Thorheit; aber die, denen Gott es geoffenbaret (1. Cor. II. 10.), erkennen darin die Weisheit und Macht Gottes; es ist eine σοφία θεοῦ ἐν μυστηρίῳ (II. 7.), eine göttliche Weisheit, die denen verborgen bleibt, denen der Geist Gottes es nicht offenbaret.

§. 2.

Ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ.

Da nun nicht in allen Menschen, welchen das Evangelium verkündigt wurde, diese Erkenntnifs Christi erwachte, so war die Frage, wornach denn die Entstehung des Glaubens, durch welchen der Mensch an dem Reiche Gottes Theil nimmt, sich richte, nach welcher Regel also das Reich Gottes sich vergröfsere, unabweislich. Die einzige eigentlich didaktische Stelle hierüber ist Röm. IX. X. XI. Es wurden den Christen von den Juden folgende Einwendungen gemacht: erstlich, wenn doch Jesus der Messias sey, warum sich denn das Reich Gottes nicht auf eine schnelle und herrliche Weise entwickele (vergl. Röm. V. 3. VIII. 18.)? zweytens, warum so wenige Israeliten, aus deren Volke doch der Messias hergekommen, und für die er bestimmt sey, an Jesum als den Messias glauben, sondern die meisten Gläubigen aus den Heiden seyen (vgl. Röm. IX. 1. u. f. 30. u. f.)? Von diesem Puncte geht der Apostel aus, und seine ihm eigenthümliche Erörterung dieser Fragen nimmt durch mehrere Wendungen folgenden Gang:

1) Röm. IX. 6—13. „Die göttlichen Verheifsungen in Beziehung auf die Nachkommen Abrahams sind keineswegs ungültig, aber sie beziehen sich nur

auf die dem Geiste nach ähnlichen Kinder, nicht auf die leiblichen; nur jenes sind Kinder der Verheifsung (vgl. Röm. II. 28. 29.); denn schon nach der Schrift bezog sich die Verheifsung nur auf Isaak und Jacob, nicht auf ihre Brüder, und zwar zufolge der eine Auswahl treffenden Beschliefsung Gottes (ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ), welcher den Ruf (κλῆσις) zur πίστις, dem auf der Gesinnung beruhenden lebendigen Vertrauen auf ihn, an diese wollte ergehen lassen."

Die aus der Genesis angeführten Stellen braucht Paulus als leicht anwendbare und verständliche Typen. Die Ausdrücke ἀγαπᾶν und μισεῖν dürfen nicht strenger genommen werden, als sie nach der Hebräischen Sprachweise gemeint sind, nähmlich für „vorziehen" und „hintansetzen."

2) Vs. 14—16. „Ist nun aber Gott nicht ungerecht, dafs er den einen vorzieht, den andern hintansetzt? Keineswegs! Denn der Mensch hat gar keinen rechtlichen Anspruch an Gott zu machen (vergl. Vs. 20. 21.), sondern wenn in dem Menschen das Gute lebendig ist, so hat er das nur der göttlichen Gnade und Erbarmung zu danken."

Dieſs ist der Sinn der Stelle, in welcher nur der Unverstand ein Bette für die Trägheit, oder eine trostlose Ungewifsheit finden konnte; denn das θέλειν und τρέχειν, die Richtung nach dem Guten in den Menschen, ist nach Paulus eben eine Folge des ἔλεος θεοῦ, und welcher Mensch sich des erstern in seinem Innern bewufst ist, der kann auch über das letztere nicht ungewifs seyn. Der Gegensatz liegt also gar nicht in den Prädicaten τρέχειν und ἐλεεῖν, sondern in den Subjecten θεὸς und ἄνθρωπος.

3) Vs. 17—23. „Die Anordnung Gottes, zu-

folge welcher er die einen zu Ehren zieht, die andern sich selbst überläfst (*σκεύη εἰς τιμὴν* und *εἰς ἀτιμίαν*), hat den Zweck, die göttliche Barmherzigkeit und Milde sowohl, als seine Macht und Strenge zu offenbaren, und auf beyde Weisen Gott zu verherrlichen. Wenn Gott an denen sich langmüthig bewiesen, an welchen sich das göttliche Mifsfallen in seiner Strenge und Stärke zeigen sollte, wie einst an Pharao, so mag er wohl auch das Recht haben, den Reichthum seiner Herrlichkeit an denen zu beweisen, denen er es auf ihren Lebensweg gelegt hat, das Christenthum anzunehmen, die er zur Theilnahme an seinem Reiche beruft."

In den Worten *ὃν θέλει, σκληρύνει* wird keineswegs die moralische Schlechtigkeit der Menschen als Rathschlufs Gottes dargestellt, sondern die Ausdrücke *σκληρύνειν* und *σκεύη ὀργῆς* drücken nach der Hebräischen Entgegensetzungsweise den negativen Gegensatz positiv aus. Mit dem *σκληρύνειν* deutet Paulus auf die *σκληροκαρδία* der Juden, und es ist s. v. a. *παραδιδόναι εἰς σκληροκαρδίαν*, vergl. Röm. I. 28. II. 5. Die *σκληροκαρδία* ist die natürliche Folge der immer weiter gehenden Abweichung von der Erkenntnifs und dem Willen Gottes. Die *ὀργὴ* (vgl. Th. I. Abschn. I.) ist die strenge Handhabung dieser Ordnung, *σκεύη ὀργῆς* sind solche, an denen sich diese Strenge beweist. Die ganze Darstellung beruht auf Alt-Testamentischen Worten, besonders aus der Geschichte Pharaos, die typisch benutzt wird; auf seinen Untergang wird ohne Zweifel mit dem Worte *εἰς ἀπώλειαν* angespielt, so wie mit der *μακροθυμία* auf die Langmuth, die Gott gegen die Juden bewiesen (vergl. II. 14.). In *κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν* liegt nicht eine Thätigkeit von Seite Gottes, sondern nur die Dignität von Seite der

Menschen; es ist s. v. a. ἄξιοι θανάτου I. 32. II. 2.; eine Verdammnifswahl läfst sich mit den erfreulichen Ansichten des Apostels von der allumfassenden Liebe Gottes nicht vereinigen.

4) Vs. 24—29. „Und zwar ergeht dieser Ruf keineswegs nur an Juden, sondern auch an Heiden, zufolge der göttlichen Verheifsungen."

Im Bisherigen zeigte Paulus, dafs die Juden so wenig als irgend ein Mensch rechtliche Ansprüche an Gott machen können; nun geht er darauf über zu beweisen, dafs es ganz natürlich zugehe und die Juden selbst Schuld seyen, wenn sie nicht an dem Reiche Gottes Theil nehmen.

5) IX. 30. — X. 13. „Wie ist es aber möglich gewesen, dafs die Heiden, die nicht vor Gott gerecht zu werden strebten, den Juden, welche nach der Gerechtigkeit strebten, zuvorgekommen sind? Die Juden haben sich an der Gerechtigkeit aus dem Glauben gestofsen, so dafs auch hierin die Schrift sich erfüllte; freylich haben sie einen grofsen Eifer; aber er ist nicht von der richtigen Erkenntnifs dessen, was Gott wohlgefällig ist, geleitet. Sie glauben aus den Werken des Gesetzes gerecht werden zu können vor Gott; aber Christus ist das Ende und der Zielpunct des Gesetzes zur Gerechtigkeit für einen jeden, der glaubt. Er ist gestorben und auferstanden, und dadurch ist sein Reich fest auf der Erde gegründet; von ihm aus entwickelt sich ein neues Leben. Das ist unsere Verkündigung an Juden und Heiden; denn es ist fortan kein Unterschied; wer sich mit Herz und Mund zu Jesus als dem Christus bekennt, der wird in sein Reich aufgenommen."

6) Vs. 14—15. „Freylich hängt diese Erkenntnifs von dem Hören ab, dieses von der Verkün-

digung, und diese von dem Apostelamte und dem Worte Gottes." Vergl. Vs. 17.

7) Vs. 16—21. „Aber nicht alle geben der Verkündigung Gehör, wie schon Jesajas von seinen Zeitgenossen klagt. Ist nicht der Ruf durchs ganze Land ergangen? aber Israel hat den Ruf nicht verstanden. Indem nun der Ruf an die Heiden ergeht und diese ihn annehmen, so werden die Weissagungen erfüllt, dafs Israel durch das, was in andern von ihm verachteten Völkern vorgeht, aufgeregt und angereitzt werden soll."

8) XI. 1—10. „Israel ist aber keineswegs verstofsen, sondern, wie einst zur Zeit des Elias, so hat Gott auch jetzt eine Zahl zur Rettung ausersehen, aus freyer Gnade, nicht um der Beobachtung des Gesetzes willen. Die Uebrigen aber sind verhärtet bis auf den heutigen Tag; sie sind in einen Zustand der Unempfänglichkeit und Lethargie gerathen, wie ihn schon die Schrift beschreibt."

Dafs die Offenbarung, dafs Jesus der Christus sey, und der Glaube an ihn aus der göttlichen Gnade komme, und mit dem Mosaischen Gesetze auf keine Weise zusammenhange, das konnte wohl Paulus aus eigener Erfahrung am besten wissen. — Das πωρωθῆναι ist nicht aus einer ursprünglichen Willensthätigkeit Gottes herzuleiten, sondern es drückt nur die von Gott geordnete natürliche Folge aus des sich immer fester einwurzelnden Zustandes der Nichterkenntnifs und Sünde; daher auch in den aus Ps. 69. angeführten Stellen, wo David von seinen Feinden spricht, der Ausdruck εἰς ἀνταπόδομα αὐτοῖς vorkommt.

9) Vs. 11—21. „Ist nun aber diese Ausschliefsung und Verwerfung des gröfsern Theiles von Israel Selbstzweck? hat Gott dabey weiter keine Absichten? Aller-

dings hat er solche! denn der Fall der Juden vermittelt die Rettung der Heiden."

So viel wenigstens ist leicht einzusehen, dafs wenn das Christenthum sogleich unter den Juden festen Fufs gefafst hätte — was aber wiederum einen ganz andern Gang der Geschichte voraussetzen würde, den wir uns gar nicht denken können — aber gesetzt, jenes wäre der Fall gewesen, so wäre das Christenthum weder mit solchem Eifer unter den Heiden verbreitet, noch so gänzlich von dem Nationalen des Judenthums und dem Mosaischen Gesetze losgerissen worden. Paulus selbst fühlte den Beruf zu den Heiden zu gehen, erst nachdem die Juden sein Zeugnifs von Christo verwarfen, Apg. XXII. 18—21. Doch ging er, wo immer er hinkam, zuerst zu den Juden in die Synagoge, und wann ihn diese verstiefsen, so wandte er sich mit desto gröfserem Eifer und Kraft zu den Heiden, vergl. z. B. Apg. XIII. 46. XVIII. 6.

„Und die Heiden sollen dann wiederum dazu dienen, die Juden aufzureitzen. Das vollkommene selige Leben wird aber erst dann eintreten, wenn auch die Juden ihre Bestimmung erreicht haben werden. Die Heidenchristen sollen sich also nicht mit Stolz über die Juden erheben, sondern sie sollen bedenken, dafs das, dessen sie sich jetzt erfreuen, nicht unter ihnen erzeugt worden ist, sondern seinen ursprünglichen Sitz in dem Stamm des Jüdischen Volkes hatte, nähmlich das Lebensprincip des Glaubens, das schon Abraham in sich trug, der Stammvater des Jüdischen Volkes." — Dieſs führt er nun aus in einer schönen Allegorie, worin er das echte, ursprüngliche Judenthum (nicht τὴν σάρκα) mit einem καλλιέλαιος, einem zahmen Oelbaume, das Heidenthum mit einem ἀγριέλαιος, einem wilden Oelbaume vergleicht. „Die dürren Zweige des fruchttra-

genden Oelbaumes wurden ausgebrochen, um Zweige von dem wilden einzupfropfen, so dafs diese des von der Wurzel ausströmenden Lebenssaftes theilhaftig werden. Darum dürfen die eingepfropften Zweige die ausgebrochenen nicht verachten; denn, hat Gott dieser nicht verschont, ungeachtet sie in einem natürlichen Zusammenhange mit der Wurzel standen, wie weit weniger dürfte er der ursprünglich fremden verschonen, wenn sie nicht die Lebenskraft der Wurzel in sich aufnehmen und bewahren würden!"

Diese Ansicht des Christenthums als des in Erfüllung gegangenen Judenthums, dessen ursprünglicher Keim und Wurzel der Glaube war, haben wir schon Th. I. Abschn. I. §. 2. als Paulinisch gefunden; vgl. Röm. IV. 16. III. 30. Das Gesetz ist etwas Zwischeneingetretenes und mit dem Christenthum wieder Aufhörendes; vgl. Röm. IV. 13. u. f. Gal. III. 18. 22. u. f. Ueber die πώρωσις der Juden vgl. 2. Cor. III. 14—16.

10) Vs. 22—36. „Noch mehr! Jene, die einstweilen ausgebrochenen Zweige des edeln Oelbaumes, können von Gott wieder eingepfropft werden, und das um so viel eher, da es ja ihr eigener Baum ist, mit dem sie in natürlichem Zusammenhange standen, die Zweige des wilden Oelbaumes aber ihm ursprünglich fremde waren." Die Verbreitung des Christenthums unter den Juden wird wohl niemand für unwahrscheinlich, geschweige denn für unmöglich halten, der die siegreiche Kraft des Christenthums und die Veränderung, welche durch dasselbe in der menschlichen Welt bewirkt worden ist, erforscht und kennen gelernt hat. Dieses Wiedereinpfropfen der ausgebrochenen Zweige in den edeln Oelbaum führt den Apostel auf die Enthüllung eines μυστήριον, einer

tiefen, geschichtlichen Idee, die für uns den Werth einer Weissagung hat. „Die Verhärtung, die über einen Theil Israels gekommen, wird dauern, bis die Fülle der Heiden eingegangen seyn wird. Dann werden die göttlichen Verheifsungen, dafs ganz Israel gerettet werden solle, in Erfüllung gehen. Wie einst die Heiden Gott entfremdet waren, jetzt aber Gott dieselben mit sich versöhnt, sich zuwendet, so sollen auch die Juden, die sich jetzt Gott widersetzen, wieder ins Erbarmen aufgenommen werden. Gott hat alle beschlossen in den Ungehorsam, auf dafs er sich aller erbarme. (Vergl. den ähnlichen Gegensatz Röm. V. 18.) Somit ist die Verwerfung nur etwas Temporäres und verwandelt sich in eine spätere Aufnahme in das Christenthum. Das, was vorher eine Ungerechtigkeit Gottes schien, offenbart sich als die vollkommenste Gerechtigkeit gegen alle, und — weil Gott den Menschen nichts schuldig war, da keiner etwas zu fordern hatte — zugleich als die unendliche Liebe, so dafs die göttliche Liebe und die göttliche Gerechtigkeit Eins und dasselbige sind."

Was können wir nun aus dieser Erörterung als Paulinische Lehre feststellen?

Wenn die christliche Kirche nicht wie mit einem Zauberschlag auf einmahl dastehen, sondern als eine geschichtliche Erscheinung allmählig sich bilden und anwachsen sollte, so mufste die Aufnahme der Menschen in diese Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe abhangen von der Verkündigung des Wortes, von der Verbreitung der Bothschaft, dafs dieses göttliche Reich durch Christum gestiftet sey, so wie diefs Evangelium zuerst von Christo ausging, als dem lebendigen Worte Gottes selbst. Diefs ist der Paulinische Lehrsatz: ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ.

(Vgl. Gal. III. 2. Eph. I. 13. ἀκούσαντες τὸν λόγον. 1. Thess. II. 13. παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς.) Wie also die Verkündigung überhaupt abhängt von der Erfüllung des göttlichen Rathschlusses, Christum geboren werden zu lassen, so der Glaube an das durch Christum gestiftete Reich von dem Innewerden der Stiftung desselben und von der Verbreitung des Evangeliums auf der Erde. Diese ging aber und geht immer noch allmählig und successiv vor sich durch alle Länder und Völker. Wenn nun Paulus doch eine göttliche Weltregierung annahm, so mufste er auch annehmen, dafs diese Verkündigung, wie sie nach und nach sich erweiterte, von der Macht des göttlichen Rathschlusses abhange, dessen Weisheit, wie überhaupt die tiefern und verborgenern Faden der Geschichte des menschlichen Geschlechtes, wir nur unvollkommen (ἐκ μέρους) zu erkennen vermögen. Hier haben wir also schon einen eigentlichen Gegenstand der göttlichen Bestimmung, der πρόθεσις oder εὐδοκία und βουλὴ τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ gefunden, nähmlich die Ordnung, in welcher das Evangelium nach und nach an die Geschlechter der Menschen kommen sollte. So lange die Menschen noch nichts von Christo gehört haben, so heifst es von ihnen: πῶς πιστεύσουσιν, οὗ οὐκ ἤκουσαν (Röm. X. 14.); die Völker aufserhalb des Bereiches der christlichen Verkündigung sind also ganz parallel mit den Völkern vor Christo; Gott hat ihnen das Heil noch nicht verkündigen lassen, noch kein Ruf ist an sie ergangen, sie sind noch in den Zeiten der Unwissenheit, welche Gott übersieht.

Aber die Verkündigung und das Hören ist nicht die einzige Bedingung des Glaubens; denn nicht alle, die gehört haben, nehmen das Evangelium an, οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ (Röm. X. 16.). Das

Hören und Gehörgeben, ἀκούειν und ὑπακούειν (πιστεύειν) wird vermittelt durch das γνῶναι, das Erkennen und Verstehen; daher Paulus (a. a. O. Vs. 19.) μὴ οὐκ ἔγνω dem μὴ οὐκ ἤκουσαν gegenüberstellt. Dafs von der Erkenntnifs der Liebe Gottes in Christo die πίστις abhange, haben wir schon Abschn. I. §. 1. und 2. gesehen. Diefs Erkennen ist aber nicht ein Werk des Menschen, sondern Paulus schreibt es einer göttlichen Thätigkeit zu; Gott ist der, welcher die Menschen zur Erkenntnifs ruft, ὁ καλῶν (Röm. IX. 11. 24. Gal. I. 6. 15. V. 8. 1. Thess. II. 12.), ὁ γνωρίσας (Eph. I. 9. III. 3. 5. Col. I. 27.), ὁ ἀποκαλύψας (Gal. I. 16. III. 23. 1. Cor. II. 10. Eph. III. 5.). Dafs die menschliche Rede und Verkündigung allein den bisher im Judenthum oder Heidenthum Lebenden für das Christenthum nicht könne empfänglich machen, sondern nur Mittel und Werkzeug sey in der Hand Gottes, und dafs von Gott selbst ein inneres Licht in dem Menschen müsse angezündet werden, diefs war die tägliche Erfahrung jener ersten Verkündiger des Christenthums, da sie die verschiedene Wirkung ihrer Predigt wahrnahmen, indem die einen alsbald von dem Worte ergriffen wurden, andere aber, die sogar in den engsten Familienverhältnissen mit jenen standen, ungerührt blieben; gewifs konnten sie mit der vollsten Ueberzeugung auf jeden Bekehrten das Wort Christi anwenden Matth. XVI. 17. (vgl. Joh. VI. 44. III. 8. VI. 37. 65. Luc. X. 21—24.).

Die Ordnung, in welcher die Menschen aus der Masse der Juden und Heiden durch die Erkenntnifs Christi in sein Reich aufgenommen werden, ist nach Paulus bestimmt durch die auswählende Beschliefsung Gottes, ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ. Dafs diefs nicht etwa blofs von einem von Gott vorhergesehenen

Glauben zu verstehen sey, von welchem der Rathschluſs Gottes, sie in sein Reich aufzunehmen, abhange, ergibt sich schon daraus, daſs der Glaube selbst etwas von Gott Mitgetheiltes, Geoffenbartes ist; überdieſs ist ein Unterschied wie zwischen Vorhersehung und Vorherbestimmung als etwas Anthropomorphistisches in Gott null und nichtig, wie denn auch Paulus προγινώσκειν und προορίζειν unmittelbar mit einander verband, Röm. VIII. 29. (vergl. Apg. II. 23. τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ). Gott hat also die Menschen so vorherbestimmt, wie er vorausgesehen, daſs er ihnen den Glauben mittheilen werde; daher Paulus von der beschlieſsenden göttlichen Willensthätigkeit die Ausdrücke gebraucht πρόθεσις und ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις (Röm. VIII. 28. IX. 5. 11. Eph. I. 11.), βούλημα (Röm. IX. 19.), βουλὴ τοῦ θελήματος (Eph. I. 11.), εὐδοκία τοῦ θελήματος (Eph. I. 5. 9.) προγινώσκειν und προορίζειν (Röm. VIII. 29. 30. Eph. I. 5. 11.), ἐκλέγεσθαι (1. Cor. I. 27. 28. Eph. I. 4. ἐξελέξατο πρὸ καταβολῆς κόσμου, vgl. Apg. XIII. 17. XV. 7.), αἱρεῖσθαι und ἐξαιρεῖσθαι ἐκ τοῦ ἐνεστῶτος αἰῶνος πονηροῦ (Gal. I. 4. 2. Thess. II. 13.), ῥύεσθαι ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μεθιστάνειν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ (Col. I. 13.), θέλειν (οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι, Col. I. 27.), προετοιμάζειν (Röm. IX. 23.). Die gewöhnlich in dieser Beziehung angeführte Stelle, Philipp. II. 13. gehört nicht hieher; Paulus ermahnt die Christen, ihr Heil zu wirken; damit sie aber nichts dem eigenen Verdienste zuschreiben, setzt er erläuternd hinzu: „Gott nähmlich (γὰρ kann hier nicht den Grund angeben, sondern ist explicativ) oder der göttliche Geist wirkt in euch (Christen) das Wollen (den Eifer) und das Wirken (ἐνεργεῖν s. v. a. das obige κατεργάζεσθαι;

Paulus liebt aber das Beybehalten des gleichen Wortes in verändertem Sinne, und so bildet ἐνεργεῖν mit ἐνεργῶν ein Wortspiel) nach seiner Liebe und Güte" (nicht: nach Gefallen; εὐδοκία ist s. v. a. χάρις, das *Etym. M.* erklärt es durch ἡ ἀρίστη καὶ καλλίστη τοῦ θεοῦ ἐκούσιος θέλησις), — Die ins Christenthum Aufgenommenen und Aufgenommenwerdenden heifsen κλητοὶ ἅγιοι (Röm. I. 7.) οἱ κατὰ πρόθεσιν κλητοὶ (Röm. VIII. 28.), ἐκλεκτοὶ θεοῦ (Röm. VIII. 33. Col. III. 12. Tit. I. 1. vergl. 1. Petr. I. 1. 2. ἐκλεκτοῖς κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ), προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ θεοῦ (Eph. I. 11.).

Man hat gegen diese eine Auswahl treffende Vorherbestimmung Gottes hauptsächlich zwey Einwendungen gemacht. Die eine, welche die Gerechtigkeit Gottes betrifft (μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ;), hat Paulus damit widerlegt, dafs er sagte, der Mensch habe rechtlicher Weise nichts von Gott zu fordern (Röm. IX. 14—23.). Die andere bezieht sich auf die Weisheit Gottes, welche in der Willkühr vermifst werde, so dafs das bekannte *stat pro ratione voluntas* auf Gott angewendet werden könne. Wir haben aber schon in Beziehung auf die extensive Verbreitung des Evangeliums nach der Aufeinanderfolge der Länder und Völker gesehen, dafs keine blinde Willkühr, sondern allerdings eine *ratio* (σοφία, νοῦς, Röm. XI. 33. 34.) Statt findet (vergl. Röm. XI. 11. 15. 25. 30—31.); dasselbe ist der Fall bey der intensiven Wirkung des Evangeliums, der Offenbarung des Christenthums an die Einzelnen in dem Bereiche der Verkündigung. Auf diese *ratio* weist der Apostel selbst die Christen hin, 1. Cor. I. 26. u. f., βλέπετε τὴν κλῆσιν ὑμῶν, „sehet zu, bey welchen die Berufung wirksam gewesen sey." Τὰ μωρὰ und οἱ σοφοὶ κατὰ σάρκα bezeich-

net den Gegensatz des schlichten natürlichen Verstandes gegen die gekünstelte und verworrene Jüdisch-Rabbinische Gelehrsamkeit, vielleicht auch gegen die sophistische Weltweisheit und Beredsamkeit der Hellenen; τὰ ἀσθενῆ und τὰ ἰσχυρὰ oder οἱ δυνατοὶ den Gegensatz der Machthaber, ohne Zweifel zunächst der Jüdischen (ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου, 1. Cor. II. 6.), und derer, die keinen politischen Wirkungskreis haben, nicht mit Macht bekleidet sind; τὰ ἀγενῆ endlich und οἱ εὐγενεῖς möchte sich wohl auf den Gegensatz der Vornehmen und Geringen, Reichen und Armen beziehen. Vergl. Matth. XI. 25. 26. XIX. 23—26. Luc. X. 21—24. Joh. XV. 16. 19. Die Auswahl Gottes beruht also keineswegs auf einer unbegreiflichen Willkühr, sondern auf der Vorhersehung der von ihm selbst geordneten menschlichen Verhältnisse und des menschlichen Herzens, und des nach jenen sich richtenden natürlichen Ganges der intensiven Verbreitung des Christenthums. Wenn also von den Juden oder auch den Heiden einer dem Paulus einwendete: „Ja, wenn es sich mit dem Reiche Gottes also verhält, dafs Gott nur diese und jene zum voraus zur Theilnahme bestimmt hat, indem er ihnen den Glauben mittheilt, so hat der Mensch keine Schuld, wenn er ausgeschlossen bleibt (vergl. Röm. IX. 19. τί ἔτι μέμφεται; τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκε;), er kann sich ja diese Gnade nicht aus dem Himmel herabholen," so erwiederte er ihm: „Da hast du wohl Recht, dafs die Aufnahme des Menschen in das Reich Gottes nicht von ihm, sondern von der göttlichen Gnade abhängt (Röm. IX. 16.); aber diese Gnade ist gar nicht etwa aus der Weite herzuholen, sondern sie ist einem jeglichen nahe gelegt (vgl. Röm. X. 6—8.). Wie kannst du sagen: „Wer mag in

den Himmel hinaufsteigen?" Christus ist ja auf die Erde gekommen; oder: „Wer mag in die Unterwelt hinabsteigen?" als ob Christus nicht auferstanden, sein Reich nicht gegründet wäre. Die Verkündigung Christi erschallt ja mitten unter uns, und wir laden jeden ein, sich an ihn anzuschliefsen." Jenes falsche Raisonnement konnte indessen gar leicht entstehen in den Zeiten und Ländern, wo das Christenthum erst allmählig sich Freunde und Anhänger gewann. Dafs es auch da noch gehört wird (wiewohl im Ernste weit seltener, als man gemeiniglich glaubt), wo das Christenthum festen Fufs gefafst hat und alle sich zu Christo bekennen, das scheint auf einem Mifsverständnisse zu beruhen, dafs nähmlich, ungeachtet alle von Jugend auf von Christo unterwiesen werden, es doch noch einer besondern ἀποκάλυψις bedürfe, um ein echter Christ zu werden. Allein unter denen, welche im Christenthum unterwiesen worden sind (Eph. IV. 20. u. f.), macht Paulus keinen Unterschied zwischen eigentlichen ἐκλεκτοῖς θεοῦ und solchen, die sich nur äufserlich zum Christenthum bekennen, ungeachtet es auch bey den Christen an Stoff zu mannigfachen und nachdrücklichen Ermahnungen nicht gebrach, und die νουθεσία immer etwas sehr Nothwendiges war. Von einem gewissen Unterschiede zwischen einer innern (aber doch sichtbaren) und einer äufsern Kirche weifs der Apostel nichts, sondern nur von einem verschiedenen Mafse des Glaubens, der lebendigen Ueberzeugung und praktischen Gesinnung (μέτρον πίστεως, Röm. XII. 3.), wie es Gott jedem ertheilt habe. Das μέτρον πίστεως bezeichnet also eine quantitative Differenz in dem Glauben, dessen Minimum doch niemahls mit der ἀπιστία eines Juden oder Heiden identisch werden kann. (Aehnlich ist der Aus-

druck ἀναλογία τῆς πίστεως a. a. O. Vs. 6., womit jedoch mehr auf eine qualitative Differenz gedeutet zu seyn scheint, nähmlich eine mehr oder weniger von allem Fremdartigen geläuterte Ansicht des Christenthums, sey es nun, dafs der eine mehr jüdische, der andere mehr heidnische Ideen mit demselben verband, oder dafs sich der eine mehr an die Lehrweise (διδαχὴ) dieses, der andere jenes Apostels anschlofs. Hesychios erklärt das Wort ἀναλογία durch κάνων.) — Selbst die κλητοὺς ἁγίους ermahnt Paulus würdig zu leben der Berufung (ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως, Eph. IV. 1.), und 2. Thess. I. 11. äufsert er den Wunsch, Gott möge sie würdig machen der Berufung. (Vgl. auch Eph. IV. 17. u. f. 20. u. f. Col. II. 7. III. 16. Philipp. I. 27. u. f. 1. Thess. II. 12. 2. Timoth. II. 10.) Ein Unterschied zwischen κλητοὶ und ἐκλεκτοὶ findet sich bey Paulus gar nicht; κλητοὶ heifsen ihm die, so den Ruf wirklich angenommen haben; daher er das καλεῖν als göttliche Thätigkeit zwischen das προορίζειν, welches die ideale, überzeitliche Bestimmung ausdrückt, und das δικαιοῦν, welches durch die πίστις realisirt wird, in die Mitte stellt (Röm. VIII. 30.). Ganz in einem andern Sinne wird κλητοὶ gebraucht Matth. XXII. 14. (XX. 16.), wo es den ἐκλεκτοῖς gegenüber steht, und diejenigen bezeichnet, welchen das Evangelium verkündigt worden, die es aber nicht angenommen haben, oder sich doch nicht demselben gemäfs gestalten und also auch nicht an den Gütern des Reiches Theil haben können.

Wie nun nach Paulus der Unterschied zwischen den Menschen, die sich an Christum angeschlossen haben, und denen, die entweder nichts von ihm wissen oder sich ihm widersetzen, am Ende aufgehoben wird und die scheinbare Ungerechtigkeit Gottes in

der Vertheilung seiner Gabe sich auflöst in die vollkommenste Gerechtigkeit und Liebe, das ist schon oben angedeutet worden durch die Art, wie er seine Erörterung über die Bildung der Kirche schliefst (s. §. 134.); es wird aber in dem Abschnitte von der Vollendung der Kirche näher untersucht werden. — Die Verschiedenheiten unter den Christen selbst, wie die qualitative und quantitative Differenz der *πίστις*, werden ausgeglichen durch die *κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος*.

§. 3.

Ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος. *Ἓν σῶμα, πολλὰ μέλη.*

Die Gemeinschaft des heiligen Geistes (von welchem siehe Th. II. Abschn. I. §. 3.), der Gemeingeist derer, die in die Gemeinde Christi aufgenommen sind (2. Cor. XIII. 13.), ist die Identität der praktischen Gesinnung in dem durch Christum gestifteten Gesammtleben. Daher wird die *κοινωνία* oder *ἑνότης τοῦ πνεύματος* sehr oft mit der *ἀγάπη* verbunden, wie Phil. II. 1. u. f. Eph. III. 16—18. Röm. XV. 30. Col. I. 8. Gal. V. 22., bisweilen auch mit der *εἰρήνη*, Eph. IV. 3. Diese Einigkeit und Harmonie vergleicht Paulus nach einem ihm eigenthümlichen Lieblingsbilde mit der Zusammenstimmung und Zusammengehörigkeit der Glieder Eines Leibes. Röm. XII. 4. u. f. Wie Ein Leib viele Glieder, jedes einzelne Glied seine eigene Bestimmung hat und keines dem Ganzen fehlen darf, also alle gleich nothwendig sind, die schwächern aber der Sorgfalt und Pflege mehr bedürfen, als die stärkern, und wenn Eines leidet, alle mitleiden; so soll

es seyn in der Gemeinde Christi, die sein Leib ist, und Er ihr Haupt. — 1. Cor. XII. 12—27. Die Glieder des Leibes haben verschiedene Bestimmungen und Verrichtungen, aber durch alle strömt die beseelende und erhaltende Kraft des Ganzen, dem sie dienen und angehören; so gibt es auch in der Gemeinde Christi viele einzelne Gaben und Kräfte; aber alle sind gewirkt und erzeugt durch Einen und denselben göttlichen Geist, dessen freyes Geschenk sie sind; und folglich müssen alle wiederum nur dazu dienen, diesen Geist auf mannigfaltige Weise für das gemeine Befste zu offenbaren. 1. Cor. XII. 7. Und alles was im göttlichen Geiste geredet und gethan wird, das kann nur zur Verherrlichung Christi und zur Vervollkommnung seines Reiches dienen; so wie was jenen verherrlicht und zur Beförderung seines Reiches mitwirkt, nothwendig im heiligen Geist gesprochen und gethan seyn mufs. — Auch hier zeigt sich demnach das πνεῦμα ἅγιον als die aus der πίστις hervorgehende neue Richtung und Kraft des menschlichen Lebens, die einzige Triebfeder, durch die im Reiche Christi alles in Bewegung gesetzt wird, das die Welt neu gestaltende Princip des Christenthums; die einzelnen Gaben, Kräfte, Verrichtungen sind nur verschiedene Arten, nach welchen dieser Eine göttliche Geist in den Einzelnen wirkt und sich offenbaret. Was diese Gaben und Wirkungen (πράξεις, χαρίσματα, ἐνεργήματα) des πνεῦμα damahls gewesen seyen und noch seyen, dieſs zu untersuchen, gehört nicht hieher, in eine Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffes, sondern theils in die Kirchengeschichte jener Zeit, theils zur Exegese der auf diesen Gegenstand sich beziehenden Stellen. Was der Apostel eigentlich lehren wollte, das war dieses, dafs alle Gaben und Kräfte im Gebiethe

des Christenthums ein Erzeugnifs Eines und desselbigen Geistes seyen und folglich zusammenstimmen und zusammenwirken müssen, dafs diefs aber nur durch die Liebe geschehen könne, welche, als das beseelende und zusammenhaltende Princip, von allen die gröfste Gabe sey. 1. Cor. XII. 11. 31.

Als ein Symbol dieser durch Christum gestifteten Lebensgemeinschaft sieht Paulus das Brechen des Brotes und das Trinken aus dem Kelche der Danksagung (*) an (1. Cor. X. 16. 17. XI. 27—29. XII. 13.), wobey natürlich der Tod des Herrn verkündigt wurde (XI. 26.), weil hauptsächlich durch ihn, wie wir schon mehrmahls gesehen haben, die christliche Gemeinschaft im Gegensatze des Heidenthums und Judenthums gestiftet und vermittelt wurde. Diefs war die ursprüngliche Ansicht vom Mahle des Herrn (*κυριακὸν δεῖπνον* 1. Cor. XI. 20.) (**). Bald verband sich damit die Vorstellung, dafs das Brechen des Brotes und der Trank das Leiden und den blutigen Tod Christi darstelle; welche Ansicht aus der von Paulus überlieferten Einsetzungsformel (1. Cor. XI. 24—26.) sich leicht entwickeln konnte. — Allein nach der Ansicht des Paulus sollte bey dem Mahle der Gemeinschaft der Tod des Herrn defshalb vorzüglich gepriesen werden, weil durch ihn der Leib Christi gebildet und die Gemeinde gestiftet

(*) Das Materielle des Ritus (*ἡ κλάσις τοῦ ἄρτου* und *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας*) kommt von der Sitte der Jüdischen Familienväter her. Vgl. Luc. XXIV. 35. Apg. XXVII. 35., wo blofs dieser Jüdische Gebrauch, nicht das christliche Symbol gemeint ist; und Rosenmüllers altes und neues Morgenland, Bd. VI. S. 101. u. f.

(**) Vergl. Apg. II. 42. 46. XX. 7. 11. und meine *Commentatio crit. de evang. Joann. p.* 19. u. f. 46. u. f.

worden ist. Endlich kam noch die Vorstellung hinzu, dafs der Tod Christi als das Opfer des neuen Bundes im Abendmahl symbolisirt werde, welche von dem Ausdrucke ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι ausgehend, und nach und nach mit mehrern Zuthaten ausgeschmückt, allmählig die beyden andern verdrängte oder doch ganz in den Hintergrund stellte, zumahl das ursprüngliche Bild von dem gemeinsamen Leben der Liebe (Joh. XV. 4. 5. 9—17.), der innigen Vereinigung aller in Einem Leibe.

Wie ein Leib nur dadurch besteht, dafs alle Glieder und Gelenke in einander eingreifen, so besteht auch der Leib Christi nur durch die Gelenke und Bänder, welche die Glieder zusammenhalten und verknüpfen, und durch die nach ihren verschiedenen Verrichtungen und nach dem Mafs ihrer Kräfte einander unterstützenden Hülfsleistungen der Glieder. Eph. IV. 12—16. vergl. Col. II. 19. Die Verschiedenheit der Aemter und das verschiedene Mafs der Gaben wird aber nur dauern, bis alle gelangt seyn werden zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnifs des Sohnes Gottes, und so der Leib Christi zum vollkommenen Manne (εἰς ἄνδρα τέλειον) sich gestaltet haben wird, welcher die ganze Fülle der geistigen Kraft und des seligen Lebens (τὸ πλήρωμα τῆς χάριτος καὶ ἀληθείας, Joh. I. 16. μέτρον ἡλικίας), in sich trägt und erschöpft. Diese Vollkommenheit wird aber nur dann erreicht, wenn sich die Glieder an dem Haupte halten, welches ist Christus, von dem allein die Kraft kommt zum Wachsthum und zur Vollendung.

§. 4.

Χριστὸς, ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος.

Wenn die innige Vereinigung und das Zusammenwirken aller Kräfte die eine Seite ist, von der Paulus den Leib Christi darstellt, so ist die andere, dafs alle bisher im Heidenthum sowohl als besonders im Judenthum bestandenen religiösen Unterschiede zwischen den Menschen in und mit Christo aufgehoben seyen. *Πάντες εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Gal. III. 21. Col. III. 11. 1. Cor. XII. 13. Juden und Heiden, Beschnittene und Unbeschnittene, Freye und Sclaven, Herren und Knechte, Männer und Weiber, alle sind einander gleich vor Christo, alle haben gleichen Antheil an seinem Reiche. Vergl. Apg. II. 17. 18. Die beyden Ausdrücke *ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ* und *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ*, die dem Inhalte nach einander gleich sind, haben ihren Ursprung in den beyden einander entgegengesetzten Gesichtspuncten, aus denen man die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo betrachten kann. Der aus dem politischen Leben der Hellenen hergenommene Begriff der *ἐκκλησία* drückt den demokratischen Charakter der Kirche aus, der aus dem Judenthum stammende Begriff der *βασιλεία* den monarchischen; beyde Richtungen sollen sich gegenseitig ergänzen und durchdringen. — So wie der Apostel die Weghebung der Scheidewand des Gesetzes und die Auflösung der Feindschaft zwischen Juden und Heiden dem Tode Christi zuschreibt, so stellt er überhaupt die Erschaffung Eines Leibes, die Begründung des göttlichen Reiches und die Erhebung Christi zum Beherrscher dieses Reiches dar als von seinem Tode abhängig (Philipp. II. 9. u. f. Col. I. 20. vgl.

Matth. XXVI. 64. Luc. XXII. 69., Apg. V. 31.) und durch die Auferweckung vermittelt, Röm. VIII. 34. Eph. I. 20. vergl. Apg. II. 33. 1. Petr. III. 22. Auf die Wahrheit dieser historischen Anschauung haben wir schon Th. II. Abschn. II. §. 1. und Abschn. II. A. §. 1. hingewiesen; auch mufs sie jedem Nachdenkenden von selbst so einleuchten, dafs es überflüssig wäre, noch Mehreres zu erinnern. Die Stiftung des göttlichen Reiches führt uns nun auf die Darstellung der königlichen Würde Christi, die er sich selbst zuschrieb Joh. XVIII. 37.

Col. I. 13. u. f. geht Paulus von dem Gedanken an das göttliche Reich, die *βασιλεία τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* (welche Eph. II. 6. *τὰ ἐπουράνια* genannt wird, ähnlich dem Ausdrucke *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*) aus, und knüpft daran eine Darstellung der Eigenschaften Christi als des von Gott zur Stiftung und Beherrschung desselben bestimmten und ausgerüsteten Menschen, und seiner Würde als des Messias und Welterlösers. Die alten Erklärer, Chrysostomos u. a. wollten in dieser Darstellung eine Trichotomie finden; zuerst nähmlich sey von der Würde Christi im Himmel, dann von der auf der Erde, endlich von der in der Auferstehung die Rede. Allein da alles zwischen den Versen 13. und 20. in der Mitte liegt, diese aber nur von dem durch Christum gestifteten Reiche Gottes reden, so kann das Dazwischenliegende dem Zusammenhang zufolge auch nur davon verstanden werden; überdiefs ist allenthalben die gleiche Copula, eine Trennung aber nirgends angedeutet. Das erste Epitheton ist *εἰκὼν τοῦ θεοῦ*, worüber uns die alten Commentatoren, besonders die aus der Zeit des Streites zwischen der Homousie und Homoiusie Christi nicht viel Annehmbares zu sagen wissen. Es ist schon Th. I. Abschn. II.

darauf aufmerksam gemacht worden, dafs für jenes Epitheton der Vergleichungspunct hauptsächlich in der umfassenden Macht und Gewalt liege(*); davon ist es auch hier zu verstehen; so eben redete Paulus von der βασιλεία τοῦ θεοῦ, nun geht er auf Christum über, der von Gott zum βασιλεὺς eingesetzt ist. Wie sich in der gesammten Schöpfung die Macht und Herrlichkeit Gottes (ἐξουσία καὶ δόξα) kund gibt, so kann in dem von Christus gestifteten göttlichen Reiche alles nur dazu dienen, die Macht und Herrlichkeit Christi zu offenbaren, und darum ist er das Ebenbild Gottes. (Vgl. 2. Cor. IV. 4., wo das Prädicat εἰκὼν τοῦ θεοῦ mit der δόξα τοῦ Χριστοῦ verbunden ist.) Aus einer erklärenden und bestimmenden Tendenz scheinen die Worte ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ, Hebr. I. 3., herzurühren(**). Aehnlich ist der Ausdruck ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, Phil. II. 6., im Gegensatze von μορφὴν δούλου λαβών, wo jenes die innere Dignität, das reale Wesen Christi ausdrückt, dieses die äufsere zeitliche Erscheinung seines Lebens in der menschlichen Welt. Statt „ungeachtet er in göttlicher Gestalt war, das Bild Gottes in sich trug", haben Einige zum Behufe der Dogmatik übersetzt: „ungeachtet er in göttlicher Gestalt hätte seyn können." Es ist aber in dieser Stelle gar nicht von

---

(*) So erklärt Chrysostomos, *Hom. CXXXIV.*, εἰκὼν durch (οὐχ ὁ χαρακτὴρ τοῦ σώματος, ἀλλὰ) τὸ ἀρχικὸν ἀξίωμα. Kyrillos von Alex. *contra Anthropomorph. lib. I. cap. 5* Οὐκ ἀπίθανον δὲ καὶ κατὰ τὸ ἀρχικὸν ἐνεῖναι λέγειν τῷ ἀνθρώπῳ τὴν ὁμοίωσιν τὴν πρὸς Θεόν· δέδοται γὰρ αὐτῷ τὸ ἄρχειν ἁπάντων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς.

(**) Vergl. Seiffarth *de epist. ad Hebr. indole peculiari*, *p.* 130.

der Menschwerdung Christi die Rede (s. Th. II, Abschn. I. §. 1.), und auch sonst ist die Vorstellung von Christo als einem secundären Gotte, der neben dem höchsten Gotte von Ewigkeit her existirt und in Jesu die menschliche Natur angenommen habe (ἐνσάρκωσις), dem Paulus schlechterdings fremd. 1. Tim. III. 16. ist, sollte auch der Brief den Paulus zum Verfasser haben, nur eine liturgische Formel. Den besten Commentar über das Prädicat εἰκὼν τοῦ θεοῦ geben uns die Aussprüche Christi über seine vom Vater ihm übertragene und mit der des Vaters parallel laufende Macht, Wirksamkeit und Herrlichkeit, Joh. V. 17—23. 26. X. 37. 38. XIV. 6. 7. 10., woraus die Juden die Consequenz machten, er mache sich selbst Gott gleich, und ihn der Blasphemie beschuldigten (V. 18. X. 33.).

Wie das Prädicat εἰκὼν τοῦ θεοῦ sich auf die Begriffe der βασιλεία, κυριότης, ἐξουσία und δόξα bezieht, so ist die Eigenschaft πρωτότοκος πάσης κτίσεως aus den Begriffen der υἱοθεσία und κληρονομία zu verstehen. Dafs in πρωτότοκος nicht die Zeit zu urgiren, sondern der Rang der Erstgeburt das Wesentliche sey, lehrt der ganze Zusammenhang, und die alten Ausleger haben sich also vergeblich abgemüht, das Wort so zu erklären, dafs Christus auf der einen Seite nicht πρωτόκτιστος (mit der Welt verschwistert) werde, und auf der andern δημιουργὸς τῆς κτίσεως bleibe. Πρωτότοκος ist s. v. a. κύριος, denn die Erstgebornen werden bey den Hebräern selbst von ihren Geschwistern Herren genannt, Gen. XXVII. 29. 37. Deut. XXXIII. 17. Ps. LXXXIX. 28. und Hiob XVIII. 13. steht בכור מות, wie Vs. 14. מלך בלהות. Was ist nun aber die πᾶσα κτίσις? Die unmittelbar folgende Entwickelung des Inhaltes von τὰ πάντα

zeigt, dafs es nicht von der neuen Schöpfung des Christenthums, sondern von der gesammten physischen Schöpfung und von der moralischen (d. h. von den geselligen und bürgerlichen Verhältnissen der Menschen), von der Natur und der Geschichte zusammengenommen zu verstehen sey, nach der Hebräischen Ansicht von der Theokratie, in welcher die ganze Welt dem Messias als dem βασιλεὺς dienen mufs. „In ihm ist alles geschaffen, Himmel und Erde (vergl. Matth. XXVIII. 18.), Sichtbares und Unsichtbares, nenne man es Throne oder Herrschaften, seyen es Mächte oder Gewalten, alles ist um seinetwillen, d. h. damit er es regiere und es zu seinen Zwecken diene, und in Beziehung auf ihn, d. h. so dafs es nur im Zusammenhange mit ihm seine Bestimmung erreicht, geschaffen; und er selbst ist über alles gesetzt." (Vgl. Apg. X. 36.) Da in dem ganzen Zusammenhange Christus als Herrscher geschildert wird, so ist diejenige Auslegung dieser Stelle, nach welcher Christo die Weltschöpfung zugeschrieben wurde, nicht begründet. *Διὰ c. genit.* steht nicht selten statt *διὰ c. accus.*, die *causa efficiens* hingegen wird meistens durch ἐξ ausgedrückt, z. B. Röm. XI. 36. 1. Cor. I. 30. 2. Cor. III. 5. IV. 7. V. 18. — In 1. Cor. VIII. 6. wird es einander entgegengesetzt; von Gott dem Vater heifst es, ἐξ οὗ τὰ πάντα, von Jesu Christo, δι' οὗ τὰ πάντα. Wenn durch διὰ eine Vermittlung ausgedrückt werden soll, so ist diese weder so zu verstehen, dafs die schöpferische Kraft Gottes noch einer Hülfe aufser sich bedurft hätte, noch dafs Gott lieber hätte der Ruhe pflegen und das Schöpfungswerk einem andern überlassen wollen; sondern diese Vermittlung Christi kann nur darin bestehen, dafs Christus und sein Reich die leitende Idee bey der

Schöpfung gewesen sey, so dafs Gott die Welt und alle Dinge in ihr, vor allem aber die menschliche Natur, entweder gar nicht geschaffen oder doch anders eingerichtet hätte, wäre nicht zugleich der Rathschluſs der Erlösung und Regierung durch Christum von ihm gefafst gewesen (*). In Analogie damit muſs auch Hebr. I. 2. verstanden werden, wo übrigens unter den Aeonen gewifs nicht die Welt, sondern die verschiedenen Zeitläufe, wie die der ἐπαγγελία, des νόμος, der κληρονομία gemeint sind. — Das πρὸ πάντων ist wie πρωτότοκος dem Zusammenhange nach nicht von der Zeit, sondern von dem Range zu deuten; auch das *praesens* ἐστὶ weist darauf hin. Die ideale Präexistenz Christi liegt aber schon darin, dafs ohne den göttlichen Rathschluſs, das Reich Gottes durch ihn zu stiften, die Welt wenigstens nicht so wäre geschaffen worden. Ein solches ideales Gegründetseyn im göttlichen Rathschluſs (vergl. Eph. I. 9. III. 11.) schrieb Christus sich selbst zu, Joh. VIII. 58. XVII. 24.

Wie das Bisherige die idealen Eigenschaften Christi betraf, so betrifft das Folgende seine reale Dignität als Stifter des göttlichen Reiches. „Alles hat in ihm seinen Bestand und seine Erhaltung," d. h. es erreicht seine Bestimmung nur in der Verbindung und im Zusammenhange mit ihm: „und er ist das Haupt des Leibes, der Gemeinde." Alles erfüllt seinen Endzweck nur dadurch, dafs es mittelbar oder unmittelbar zu seinem Leibe gehört. Er aber ist das Haupt des Leibes, d. h. „der erstgeborne Bruder von den Todten," der Anfänger und Begründer des neuen geistigen Le-

(*) S. Stolz Erläuterungen zum N. T. Heft V. S. 6. u. f. und Schleiermachers Glaubenslehre, Bd. II. S. 659. und 662.

bens; „so dafs er in allen Dingen den ersten Rang hat und die Herrschaft." Die Conjunction ἵνα und was daran hängt, geht keineswegs nur auf das letzte Glied, sondern auf die ganze Schilderung, deren Zweck in dem ἐν πᾶσι πρωτεύων ausgedrückt wird.

Und nun gründet Paulus diese ganze Schilderung auf den Rathschluſs Gottes, zufolge welchem Christus der Stifter des Gottesreiches seyn sollte. „Denn Gott hat beschlossen, daſs in ihm die ganze Fülle wohnen sollte." Πᾶν τὸ πλήρωμα kann man entweder nach der Analogie von II. 9. verstehen wie πλήρωμα τῆς θεότητος oder, um zu ἐκ τῶν νεκρῶν einen Gegensatz zu haben, τῆς ζωῆς (vergl. Joh. I. 16., welche Stelle Oikumenios citirt). Der Gedanke wäre dann: „Gott hat beschlossen, daſs in ihm die Fülle der göttlichen Kraft und des göttlichen Lebens sich vereinigen sollte, aus welchem der neue Zustand hervorgehen würde." Besser aber ist es um des Zusammenhanges mit dem Folgenden willen, πᾶν τὸ πλήρωμα mit Theodoretos von der ἐκκλησία zu verstehen, wie Eph. I. 23. (*), so daſs es so viel ist als πάντες οἱ ἐκ νεκρῶν ζῶντες, Alle Lebendigen wohnen in Christo, d. h. alles Leben ging von Christo aus, und die von ihm zum Leben Gerufenen wohnen in ihm zusammen, wie in einem οἶκος; sie bilden gemeinschaftlich den καινὸς ἄνθρωπος, Eph. II. 15. — „Und auf diese Weise beschloſs Gott alles durch ihn mit sich selbst zu versöhnen, sich

(*) Theodoretos zu Col. I. 19. Πλήρωμα τὴν ἐκκλησίαν ἐν τῇ πρὸς Ἐφεσίους ἐκάλεσεν, ὡς τῶν θείων χαρισμάτων πεπληρωμένην· ταύτην ἔφη εὐδοκῆσαι τὸν θεὸν ἐν τῷ Χριστῷ κατοικῆσαι, τοῦτ' ἔστιν, αὐτῷ συνῆφθαι, ὑπὸ τὴν αὐτοῦ σκέπην εἶναι, τοῖς αὐτοῦ νόμοις ἀκολουθεῖν.

zuzuwenden, indem er Friede stiftete durch das Blut des Kreuzes zwischen dem Himmlischen und Irdischen, das einander entfremdet war." Wenn τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς und τὰ ἐπὶ γῆς mehr seyn soll als eine sprichwörtliche Umschreibung der Totalität, so führt es zunächst auf den Gedanken(*), dafs vor Christo Himmel und Erde gleichsam getrennt waren; Gott wohnte nicht in den Herzen der Menschen, sondern nur eine alte Weissagung verhiefs eine Hütte Gottes auf der Erde; bey den Hellenen lebten die Götter im Olympos fern von den Wohnungen der sterblichen Menschen. Als aber Christus kam, der durch sein Leben und Tod, als der gröfsten That der göttlichen Liebe, das Himmelreich (τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν) auf der Erde stiftete, und die Gabe des göttlichen Geistes und des ewigen Lebens den Menschen brachte, da ward die Verheifsung erfüllt, ausgeglichen der alte Streit des Himmels mit der Erde, und von nun an auf immer vereinigt das Himmlische mit dem Irdischen, das Göttliche mit dem Menschlichen. Dieſs war der Rathschluſs Gottes in Christo von Ewigkeit her. Vgl. Joh. XVII. 21—26. VI. 31—35. 45—51.

(*) Kyrillos v. Jerus. *Catech. XIV.* 3. *(Ed. Bened. p.* 205.) *Ὅτι μὲν οὖν ἐτάφη ὁ Σωτὴρ, ἀκηκόατε σαφῶς ἐν τῇ προτέρᾳ διαλέξει, τοῦ Ἡσαΐου λέγοντος· Ἔσται ἐν εἰρήνῃ ἡ ταφὴ αὐτοῦ· εἰρηνοποίησε γὰρ ἐν τῇ ταφῇ αὐτοῦ οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, τοὺς ἁμαρτωλοὺς προσάγων τῷ θεῷ.*

B. Von der Vollendung der Gemeinde.

Ἡ παρουσία τοῦ κυρίου.

Ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν.

Ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Wir werden uns nicht wundern, wenn sich hierüber keine zur vollkommnen Klarheit durchgebildete Lehre in den Paulinischen Briefen findet, sondern mehr nur ein tiefes Gefühl und eine sehnsuchtsvolle Erwartung von grofsen und entscheidenden Ereignissen, die den Sieg des Christenthums herbeyführen werden. Vielmehr müfsten wir uns wundern, wenn es hierüber anders wäre, wenn Paulus mehr gelehrt hätte, als wozu sich einestheils die Elemente in den letzten Reden Christi befinden, auf welche er sich selbst beruft als auf den *λόγος κυρίου* (1. Thess. IV. 15.), und was anderntheils in dem Glauben an Christus als den Stifter und König des Gottesreiches schon mitgegeben war. Hätte er mehr gewufst als dieses, und noch eine anderweitige Gewifsheit von den künftigen Dingen gehabt, als die sich aus dem allgemeinen Glauben und der Fortbildung der Tradition, verbunden mit der unmittelbaren Anschauung des damahligen Zustandes der Dinge, einem so tiefen, historischen Auge, wie das seine war, von selbst ergab, so müfste er dieſs durch eine an ihn besonders geschehene Offenbarung erhalten haben; es ist aber keine Spur, dafs Paulus irgend eine Lehre oder Gnosis einer höhern Eingebung zuschreibt; die *ἀποκάλυψις*, die ihm zu Theil geworden und von der er oft redet, ist jene ursprüngliche Offenbarung, dafs Jesus der von Gott verheifsene und zur Herrlichkeit erhobene Christus sey, und wenn er etwas als ein *μυστήριον* mittheilt, wie z. B. die

Verwandlung der sterblichen Leiber in unsterbliche (1. Cor. XV. 51.), so sind wir gar nicht berechtigt, darunter eine übernatürliche Eingebung zu verstehen, sondern es ist überhaupt eine für Wenige faſsliche, von Wenigen erkannte tiefe historische Idee. Wer sich aber die Sache leicht machen will, der mag jene annehmen und sich dann der Mühe überheben, den natürlichen Zusammenhang der Dinge zu erforschen.

Es war in dem apostolischen Zeitalter ein natürlicher, an die Vorstellungen der Juden von dem messianischen Reiche sich anschlieſsender Glaube, daſs, wenn das Evangelium allenthalben werde verkündigt seyn, dann Christus erscheinen und mit den Gläubigen und Gerechten sein Reich aufrichten werde; daſs folglich, da die Verkündigung immer mehr sich verbreitete, dieser Zeitpunct nicht mehr fern seyn könne. Es ist dieſs der Glaube an die Nähe der *παρουσία τοῦ κυρίου* oder der *ἡμέρα τοῦ Χριστοῦ*, welchen wir in verschiedenen Nüancirungen von den lautesten Zeugnissen bis zu den leisesten Andeutungen in allen Neu-Testamentischen Schriftstellern finden, als: 1. Joh. II. 18. 28. III. 2. Jacob. V. 7. 8. 1. Petr. I. 5—7. IV. 7. V. 4. 2. Petr. I. 16. 19. III. 3—13. Apg. I. 6—11. III. 20. Hebr. IX. 28. X. 25. 37., bey Paulus Röm. II. 16. V. 2. VIII. 17—30. XIII. 11. 12. 1. Cor. I. 7. 8. III. 13. (vergl. Röm. III. 5.) IV. 5. V. 5. XIII. 12. XV. 20—58. 2. Cor. I. 4. III. 7—18. V. 1—10. Eph. IV. 30. VI. 8. Philipp. I. 6. 10. II. 16. III. 11. 20. 21. (IV. 5. *ὁ κύριος ἐγγύς* bezieht sich wohl nicht auf die Wiederkunft Christi, sondern ist mit dem folgenden *μηδὲν μεριμνᾶτε* zu verbinden und heiſst: der Herr ist mit seiner Hülfe nahe.) Col. I. 27. (vgl. I. 5. 23.) III. 3. 4. 24. 1. Thess. I. 3. 10. II. 19. III. 13. IV. 15. u. f. V. 2. 4. 23. 2. Thess. I. 6—10. II. 1—12.

1. Tim. VI. 14. 2. Tim. I. 10. 12. 18. III. 1. IV. 1. 8. Tit. I. 2. II. 13. III. 7. Der Inhalt dieser Erwartungen der Zukunft läfst sich in seinen einzelnen Elementen meist auf die symbolisch-prophetischen und parabolischen Reden Christi von seiner mit der Vergeltung und dem Gerichte verbundenen Wiederkunft zurückführen, welche gröfstentheils an die Weissagung von der Zerstörung Jerusalems sich anschliefsen und mit ihr verwoben sind. Matth. XVI. 27. 28. XXIII. 33—39. XXIV. 1—44. XXV. 31—46. Marc. VIII. 38. IX. 1. XIII. Luc. XVII. 20—37. XIX. 38—44. XXI. 5—36. XXII. 28—30. XXIII. 28—31. Es sind hier zwey wohl von einander zu unterscheidende Fragen: Wie haben die Zuhörer Christi, die, auf welche die Tradition überging, und unsere Referenten sich die Sache vorgestellt? und: Was hat Christus unter seiner Wiederkunft verstanden? Dafs er sie nicht leiblich, sondern bildlich und geistig genommen (*), scheint schon hervorzugehen aus Stellen, wie Matth. XXVI. 64. XXVIII. 20. Luc. XXIV. 26., aus der Antwort, die er den fragenden Jüngern gab, Apg. I. 7—8., aus den letzten Reden bey Johannes XIV. 16—20. XVI. 5—22. XVII., in welchen er lehrte, dafs durch die Entscheidung, welche sein Tod herbeyführen werde, die Macht der Finsternifs auf immer gebrochen, und der Vater in ihm und er in dem Vater verherrlichet sey. Aber er redete absichtlich ἐν παροιμίαις zu den Jüngern, weil sie die παῤῥησία noch

(*) Gerade wie er von dem Täufer Johannes erklärte, er sey der Elias, den die Juden als den Vorläufer des Messias erwarteten (Matth. XI. 14. XVII. 10—13. Marc. IX. 11—13.), wiewohl jener, nach Joh. I. 21. 25., verneinte, dafs er Elias sey.

nicht hätten ertragen können; die Enthüllung der Zukunft und seine Verherrlichung überliefs er dem in die Wahrheit leitenden Geiste, den der Vater senden und der alles von dem Seinigen nehmen würde. Dieser Geist wurde jedoch nicht so mitgetheilt, dafs er auf eine widernatürliche Weise gleichsam mit Einem Schlage sich der Menschen bemächtigt hätte, sondern er verbreitete sich als ein allmählig von den menschlichen Seelen Besitz nehmender, das Sinnliche und Irrige ausscheidender und so nach und nach zu der reinen Wahrheit führender Gemeingeist. Wenn wir nun in den apostolischen Briefen, und besonders denen des Paulus, eine mehr oder minder buchstäbliche Deutung der Reden Christi vorfinden sollten, so müssen wir bedenken, dafs diefs im Anfange eine nothwendige Hülle war, welche erst der allmählig erstarkte Geist des Christenthums durchbrechen konnte, und es würde in der That nicht von einem sonderlichen historischen Verstande zeugen, wenn wir nun sogleich den Paulus der Selbstverblendung und pharisäischen Aberglaubens zeihen würden, verlangend, dafs er in allen Stücken eine eben so geläuterte Erkenntnifs sollte gehabt haben, wie unser gebildetes Zeitalter, dem doch auch der Verstand, auf den es sich so viel zu Gute thut, erst mit den Jahren gekommen ist. War ja Paulus selbst, nach seinen eigenen Geständnissen, von dem eiteln Wahne, eine vollkommene Erkenntnifs zu besitzen, am weitesten entfernt, wie können wir denn aus ihm einen andern machen wollen, der er nicht war und weder seyn konnte noch sollte! Vergleichen wir nur die Eigenthümlichkeit des Johannes mit der des Paulus, den alle Schwierigkeiten überwindenden, alle Gefahren nichts achtenden Heldenmuth dieses grofsen Heroen des Christenthums, die siegreiche

Geistesstärke und seine feurige Einbildungskraft, auf der andern Seite das ruhige und beschauliche, alles in sich hineinbildende und vergeistigende Gemüth des Johannes: wie wäre es möglich gewesen, dafs sich die Ahnungen von dem Siege des Christenthums und von der zukünftigen Herrlichkeit des Gottesreiches in beyden auf eine gleiche Weise gestaltet hätten! Doch lafst uns nun sehen, wie das allgemein Erwartete und das dem Paulus Eigenthümliche sich zu einander verhalte.

Zuerst, was glaubte Paulus, dafs der Wiederkunft Christi noch vorhergehen müsse? Da finden wir

1) Die Verkündigung an alle Heiden (τὸ κήρυγμα ἐν τοῖς ἔθνεσιν, oder ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ), Röm. I. 8. XI. 25. 26. Col. I. 23. 2. Tim. IV. 17. Dieſs ist übereinstimmend mit Matth. XXIV. 14. Marc. XIII. 10. Apg. I. 6—8.

2) Drangsale und Verfolgungen(*) (θλίψεις und διωγμοὶ) für die Christen, besonders durch die Juden; von solchen ist die Rede Röm. VIII. 17. 18. 35. 36. V. 3. 2. Cor. I. 6. 7. IV. 17. XI. 23—27. Col. I. 24. 1. Thess. III. 3. 2. Thess. I. 4. 5. 2. Tim. III. 11. 12. und auch diese hatte Christus vorhergesagt, Matth. X. 16—24. XXIV. 9. Marc. XIII. 9—13. Luc. XXI. 12—19. Joh. XV. 18—21.

3) Das dem Christenthum in der Menschheit sich widersetzende Princip mufs sich erst entwickeln und das gesammte Verderben zur Reife kommen; dieſs ist die Idee des ἀντίχριστος(**), der von Christus überwunden wird: der letzte entscheidende Kampf der

(*) Vergl. darüber Bertholdt, *Christologia Jud.* §. 15.

(**) Ebendas. §. 16.

alten und der neuen Welt. Von ψευδοχρίστοις und ψευδοπροφήταις, die kommen werden, redete auch der Herr, z. B. Matth. XXIV. 11. 23. 24. Marc. XIII. 22. — Geschichtliche Andeutungen von solchen finden sich

a) innerhalb der christlichen Gemeinde; Apostasien, theoretische und praktische Verirrungen, viele Verführte und Verführer, ψευδάδελφοι, ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι und κακοὶ, die unter dem Scheine das Christenthum zu verbreiten, es zu untergraben suchen, Apg. XX. 30. 2. Cor. XI. 13. 26. Gal. II. 4. Eph. IV. 14. Philipp. III. 2. 18. 19. Col. II. 8. 16. 18. 1. Tim. I. 18—20. IV. 1—3. V. 15. 2. Tim. II. 16—18. 25. 26. und vermuthlich auch III. 1—13. Vergl. 1. Joh. II. 18. 19. 22. IV. 1—3. 2. Joh. 7—9. 2. Petr. II. 1. 21. III. 34. Jud. 18. Matth. XXIV. 24.

b) Aufserhalb der christlichen Gemeinde. Ἀντικείμενοι kommen vor 1. Cor. XVI. 9. Phil. I. 28. 1. Tim. V. 14., und hier scheinen hauptsächlich Juden gemeint zu seyn; dann aber wird auf einen offenbar heidnischen ἀντικείμενος κατ' ἐξοχὴν hingewiesen 2. Thess. II. 1. u. f. Aus den geschichtlichen Andeutungen, die hier vorkommen, läfst sich auf niemand andern schliefsen, als auf einen Römischen Kaiser (wahrscheinlich Caligula), der sich göttliche Ehre erweisen liefs. Wer der κατέχων sey, darüber kann man nur Vermuthungen haben, und unter der Menge von diesen empfiehlt sich besonders die, welche darunter das Judenthum versteht. Dieses war das die Heiden von der Verfolgung der Christen bis jetzt Zurückhaltende, weil die Heiden überhaupt nur gegen die Juden, so wie diese gegen jene unduldsam waren. „Wenn aber das Judenthum vernichtet und weggeräumt seyn wird, dann wird der ἄνομος, der Gottesverächter, seine

Gewalt offenbaren und die Verfolgungen der Christen durch die Heiden werden ihren Anfang nehmen; aber alsbald wird Christus erscheinen, und jener wird vergehen vor seinem Antlitz" (*). Es ist jedoch alles ganz unbestimmt und prophetisch gehalten. Wahrscheinlich liegt in dieser Sage (denn als eine solche wird es vorgetragen, keineswegs im Tone einer neuen Mittheilung) eine Anwendung von Stellen im Propheten Daniel (VII. 25. 26. 27. XI. 31. 36—39. XII. 11. vgl. 1. Macc. VI. 7.). Dafs man auf die Danielischen Weissagungen besonders achtete, ist um so eher begreiflich, wenn Christus selbst, die Zerstörung Jerusalems weissagend, auf diesen Propheten aufmerksam gemacht hatte (**). — Ganz Analoges kommt bey Paulus nichts vor (m. vergl. indessen *στόμα λέοντος* 2. Tim. IV. 17., und die bestimmte Weissagung einer allgemeinen, vermuthlich von Rom aus, wo er schrieb, sich erhebenden Verfolgung). An eine Interpolation ist aber deswegen noch nicht zu denken; vielmehr gehört es wesentlich mit zum Zweck des ganzen Briefes, nähmlich zu der Beschwichtigung der Furcht, die wegen der Wiederkunft des Herrn viele Christen in Thessalonich beunruhigte, und weist auf dasjenige hin, was diesem Ereignifs noch vorhergehen mufs. Auch darf man nur darauf sehen, welchen Gegensatz (Vs. 13.) *ἡμεῖς δὲ — πίστει ἀληθείας* zu (Vs. 12.) *πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει* bildet, um die Vermuthung, dafs Vs. 1—12. ein Einschiebsel seyn möchte,

(*) Schleiermachers Erklärung.

(**) Matth. XXIV. 15., wo das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*, „der Gräuel (das Götzenbild) der Verwüstung" aus Daniel citirt ist.

völlig zu verlieren. — Hieher gehört auch die Weissagung von reifsenden Wölfen, die von aufsen in die Gemeinde eindringen werden, Apgsch. XX. 29. (vergl. Matth. VII. 15. X. 16. Luc. X. 3. Joh. X. 12.). — Ferner die Stelle Eph. VI. 11—13., wo von einer *ἡμέρα πονηρὰ* (vergl. V. 16.), den *μεθοδείαις τοῦ διαβόλου*, und dem Kampfe gegen die bösen, die Welt beherrschenden Geister die Rede ist. Ob diese Vorstellung zusammenhange mit der bekannten Jüdischen, dafs die einzelnen Völker Engeln zur Regierung anvertraut seyen(*), die man früher zu den guten, schon zu Jesu und der Apostel Zeiten aber zu den bösen rechnete, welche im Dienste des Fürsten der Finsternifs stehen —, oder ob man unter dem *κόσμος* in dem Worte *κοσμοκράτορες* mit den alten Auslegern *τὰς πονηρὰς πράξεις καὶ τοὺς ταῦτα μετιόντας* verstehen solle, will ich nicht entscheiden. Auf jeden Fall sind böse Geister gemeint(**), und *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*

(*) S. Bertholdt a. a. O. S. 185. *Vers. Alex.* Deut. XXXII. 8. *ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη, ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ· καὶ ἐγενήθη μερὶς κυρίου λαὸς αὐτοῦ Ἰακώβ.* Vergl. Dan. X. 13.

(**) Ueber die Wörter *ἀρχαὶ* u. s. w. siehe *Suizeri Thes. Eccl.* — Dem Streite der Christen gegen die unsichtbaren bösen Mächte scheint mir im Allgemeinen dasselbe zum Grunde zu liegen, wie dem Glauben, den wir bey den Kirchenvätern finden, dafs die heidnischen Götter die Dämonen seyen, welche durch das Christenthum besiegt werden. Zu einiger Beleuchtung dieser Sache werde ich im Anhange aus verschiedenen kirchlichen Schriftstellern, meistens des apologetischen Zeitalters, einige Stellen ausheben, die diesen grofsen Kampf der alten mit der neuen Welt anschaulich machen.

(vergl. III. 10.) bezeichnet ihren Aufenthaltsort; da es nach der Jüdischen Vorstellung mehrere Regionen des Himmels gab (vergl. IV. 10.), so finden wir Platz genug für die guten sowohl als die bösen Geister, und weder die Erklärung des Theodoretos und Oikumenios (*περὶ τῶν οὐρανίων ταγμάτων ἡ μάχη· ἄθλον ἡμῖν πρόκειται τῆς παρατάξεως ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*) noch die Leseart Einiger bey Photios *ἐν τοῖς ὑπουρανίοις* scheint den Vorzug zu verdienen. Eben so wenig kann ich mit Theodoretos glauben, *τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* (Eph. II. 2.) drücke nur den frühern Besitz aus, den der Oberste der Dämonen nach der Vorstellung des Paulus schon verloren hatte, noch mit Chrysostomos und Oikumenios *τοῦ ἀέρος τοῦ πνεύματος* erklären durch *τοῦ ὄντος ἐν τῷ ἀέρι πνεύματος, οἷον τῶν ἀερίων πονηρῶν πνευμάτων.* Denn wiewohl nach Paulus der erste Act der Besiegung der bösen Geister durch den Tod Christi und die Gründung seines Reiches schon geschehen war, so dauerte doch der *αἰὼν πονηρὸς* und der Kampf zwischen dem guten und bösen Princip immer noch fort; die gänzliche Unterwerfung des Bösen sollte erst bey der Wiederkunft Christi Statt finden. — Von dieser endlichen Besiegung der bösen Geistergewalten versteht man gewöhnlich 1. Cor. XV. 24.; dem Zusammenhange zufolge ist aber eher die Rede von der Unterwerfung der irdischen Könige und Fürsten, nahmentlich des ganzen Römischen Kaiserthums, unter die messianische Gewalt Christi, als Anwendung von prophetischen Stellen, wie Dan. VII. 14. 24—27. Ps. LXXXIX. 28. CX.(*). (Mit Beziehung darauf heifst Christus,

(*) Siehe auch die Meinungen der Rabbinen bey Wetstein.

Offenb. I. 5., ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς. Vgl. auch Matth. XX. 25. 26., wo Christus das κατακυριεύειν und κατεξουσιάζειν für etwas Heidnisches und unter seinen Jüngern nicht Stattfindendes erklärt.) In unserer Stelle scheint das, was 2. Thess. II. 8. in Beziehung auf einen Einzigen ausgesprochen ist, allen Machthabern geweissagt zu seyn.

Die zweyte Frage ist diese: Wie und womit begleitet dachte sich Paulus die Wiederkunft Christi?

1) Der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht (1. Thess. V. 2—4.) — eine von dem Ungewissen und Unerwarteten dieser Erscheinung häufig vorkommende bildlich-sprichwörtliche Redensart (vergl. Matth. XXIV. 43. Luc. XII. 39. 2. Petr. III. 10. Offenb. III. 3. XVI. 15.). In Beziehung auf die Ueberraschung der sorglosen Menschen ist mit 1. Thess. V. 3. 4. zu vergleichen Matth. XXIV. 37—42. Luc. XXI. 34—36., wo sich selbst in den einzelnen Ausdrücken eine merkwürdige Uebereinstimmung mit der Paulinischen Stelle findet. — Doch ist die Wiederkunft Christi etwas nicht mehr weit Entferntes, so dafs sie wohl noch von dem Apostel sowohl als von den meisten seiner Zeitgenossen erlebt werden könnte; z. B. Röm. XIII. 11. 12. 1. Th. IV. 17., wo Paulus sich in ἡμεῖς οἱ περιλειπόμενοι ohne Zweifel selbst mit einschliefst; schon weit zweifelhafter ist ihm diese Hoffnung in dem Briefe an die Philipper, im zweyten Briefe an den Timotheos vollends ganz unwahrscheinlich. Hingegen scheint auch der häufig vorkommende Ausdruck ἀπεκδέχεσθαι τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου jenen Glauben vorauszusetzen, und seine Begründung finden wir in dem Worte Christi (Matth. XXIV. 34. Marc. XIII. 30. Luc. XXI. 32.): ἀμὴν λέγω ὑμῖν,

οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη, ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται.

2) Christus wird vom Himmel herabkommen, ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου, καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ (1. Thess. IV. 16.), μετ' ἀγγέλων δυνάμεως, ἐν πυρὶ φλογὸς (2. Thess. I. 7. 8.). Aehnliches findet sich in den letzten Reden Christi (Matth. XXIV. 27. 30. 31. Marc. XIII. 26. 27. Luc. XVII. 24. XXI. 34.). Betreffend die Erscheinung des Menschensohnes in den Wolken des Himmels vergl. Dan. VII. 13. Das Blasen der Posaune kommt auch im Alten Testamente nicht selten bey Theophanien vor, z. B. Exod. XIX. 16. Ps. XLVII. 6. Sach. IX. 14. und besonders Jes. XXVII. 13., so wie die Flammen des verzehrenden Feuers Jes. XXIX. 6. LXVI. 15. Joel II. 1—3.

3) Zuerst werden die in Christo Gestorbenen auferstehen, und die noch am Leben befindlichen Christen werden mit jenen zugleich auf den Wolken dem Herrn entgegengerückt in die Luft, wo sie immer mit ihm seyn werden. Diefs ist die Darstellung in 1. Thess. IV. 16. 17. (Von den nicht in Christo Gestorbenen wird hier nichts gesagt.) — 1. Cor. XV. 51. u. f. ist diese Vorstellung weiter ausgeführt, indem Paulus annimmt, dafs eine plötzliche und augenblickliche Veränderung des Körpers (*) Statt finden werde, sowohl der Auferstandenen als der im Leben Gebliebenen. Die Natur dieses Leibes und sein Verhältnifs zu den frühern sucht er durch physische Analogien anschaulich zu machen (39—42.). Statt eines sterblichen Leibes erhalten wir einen unsterblichen, statt

(*) Diese kommt auch im Buche Sohar vor, *Part. I. fol.* 21. und 77. *ed. Sulz.* Siehe Bertholdt a. a. O. S. 176.

eines psychischen einen pneumatischen, statt eines irdischen einen himmlischen. Wie die ψυχὴ ζῶσα, die animalische Lebenskraft, das Princip des frühern Leibes war, so wird den neuen Leib das πνεῦμα ζωοποιοῦν beseelen. Der psychische Leib ist nach der Analogie des ersten, irdischen Adams geschaffen, der pneumatische Leib nach der Analogie des zweyten, himmlischen Menschen, des auferstandenen Christus. Fleisch und Blut, d. h. die sterbliche Natur, kann an dem Reiche Gottes nicht Theil nehmen; darum muſs das Sterbliche das Unsterbliche, das Vergängliche das Unvergängliche anziehen, und so wird erfüllt werden das Wort, das geschrieben steht (Jes. XXV. 8. Hos. XIII. 14.): „Verschlungen ist der Tod in den Sieg!"

Diese Umschaffung des Leibes, auf welche ohne ohne Zweifel mit dem ἐπενδύσασθαι, 2. Cor. V. 2., vielleicht auch mit dem μεταμορφοῦσθαι, 2. Cor. III. 18., hingedeutet wird, ist wohl das Positive zu dem negativen Ausdrucke ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος, Röm. VIII. 23. Eph. IV. 30. In 2. Cor. V. 1. ist ἡ ἐπίγειος οἰκία τοῦ σκήνους der irdische Leib, in welchem der innere geistige Mensch lebt (τὸ σκῆνος i. e. ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ, ὁ ἔσωθεν ἄνθρωπος, τὸ πνευματικόν). „So lange die Christen in diesem Leibe wallen, seufzen sie, von ihm gedrückt, und sehnen sich nach der himmlischen Behausung; denn sie fürchten sich nicht vor dem Verluste des irdischen Leibes (ἐκδυσάμενοι), weil sie nicht nackt erfunden werden, sondern die Hütte des Geistes haben; und doch wünschen die, so in dieser Hütte sind, den sterblichen Leib abzulegen und den neuen himmlischen Leib über die Hütte anzuziehen, damit das Sterbliche von dem Leben ver-

schlungen werde"(*). Etwas Aehnliches ist gemeint Phil. III. 21.; hier jedoch scheint σῶμα weniger von dem Leibe des einzelnen Menschen, als vielmehr von der Gemeinde verstanden werden zu müssen, die aus ihrem unvollkommenen und bedrängten Zustande in den herrlichen Zustand der Freyheit und Vollendung versetzt wird, vergl. Eph. IV. 13. — Von einem Leben in einer überirdischen Region (im ἀήρ), das mit Christi Wiederkunft beginne, ist aufser 1. Thess. IV. 17. nirgends die Rede, sondern im Gegentheile 1. Cor. XV. 23. 51. eher von einer Fortsetzung des Lebens auf dieser Erde, Phil. I. 23. und 2. Cor. V. 1. 8. von einem Leben im Himmel unmittelbar nach dem Tode; was eine fortschreitende Veränderung in der Vorstellung des Paulus voraussetzt. Die Auferweckung zu diesem neuen Leben wird übrigens der göttlichen Thätigkeit zugeschrieben, die sich Christi als eines Organes bedient, 2. Cor. IV. 14. V. 5. (Vergl. Röm. VIII. 11., wo von der Belebung des Leibes zum Dienste der Gerechtigkeit die Rede ist.)

Um zu erklären, warum Paulus einen so grofsen Werth auf die Auferstehung lege, pflegt man anzuführen, dafs diese zu den pharisäischen Lehren gehöre, die er in das Christenthum hinübergenommen habe. Mich dünkt, es würde näher liegen, an die Vorträge Christi zu denken, der den Glauben an die Auferstehung in seinem Volke vorgefunden und in seine Lehrweise aufgenommen hatte, und diefs gewifs wenigstens nicht den Pharisäern zu liebe. Matth. XXII. 23. wird von den Sadducäern vorausgesetzt, dafs Christus

(*) So erklärt diese Stelle Hr. Dr. Schulthefs in Winers krit. Journal für theologische Literatur, Bd. I. St. III. S. 289. u. f.

an die Auferstehung glaube, sonst hätten sie die Streitfrage nicht an ihn gerichtet. Vgl. Luc. XX. 35. 36. Joh. V. 28. 29. VI. 39. 40. 44. 54. VII. 48., wobey man jedoch Aussprüche, wie Joh. V. 21. 24. 25. VI. 50. 51. 58. XI. 23—26., in denen die Auferstehung geistig genommen wird, nicht vergessen darf. Der Glaube des Paulus an die Auferstehung stützt sich keineswegs auf die pharisäische Doctrin, sondern unmittelbar auf den Glauben an Christum selbst. 1. Cor. XV. 12—22. Da ihm zu Ohren gekommen war (vgl. 2. Tim. II. 17. 18.), dafs in der Korinthischen Gemeinde Einige, wahrscheinlich eher aus heidnischer Frivolität (vgl. Apg. XVII. 32.), als aus sadducäischem Unglauben die Auferstehung der Todten läugneten (*), so gibt er ihnen zu bedenken, dafs mit der Auferstehung der Todten die Auferstehung Christi und mit dieser der christliche Glaube überhaupt stehe und falle. Er schliefst nähmlich so: Wenn keine Auferstehung ist und alle Menschen sterben, so ist Christus auch nicht auferstanden, weil er auch ein Mensch war wie wir. Ist aber Christus nicht auferstanden, dann ist er auch nicht Christus

(*) Von ähnlichen Leuten ist 2. Tim. IV. 18. die Rede. Berthaldt (a. a. O. S. 181.) meint zwar, Hymenäos und Philetos hätten nur gelehrt, die *πρώτη ἀνάστασις, ἡ τῶν δικαίων* oder *τῶν τοῦ Χριστοῦ* sey schon geschehen, auf welcher Ansicht auch die Erzählung Matth. XXVII. 52. 53. beruhe. Um von allem, was diese Erklärung unwahrscheinlich macht, nur das Einzige anzuführen: Hymenäos und Philetos hätten dann entweder annehmen müssen, dafs nur noch die *ἀνάστασις τῶν ἀδίκων* bevorstehe — wie konnten sie aber glauben, dafs von allen später gestorbenen und noch sterben werdenden Christen keiner der *ἀνάστασις τῶν δικαίων* gewürdigt werde? — oder sie machten doch eine Unterscheidung, und dann haben wieder eine *πρώτη* und *δευτέρα ἀνάστασις*.

gewesen, der Sohn des lebendigen Gottes, denn dieser ist unsterblich (vergl. Apg. II. 27.). Die Beweisführung hängt also an diesen zwey Puncten, einmahl: Christus ist ein Mensch gewesen wie wir, und er theilt die Natur aller andern Menschen; und dann: Wenn Christus der Sohn Gottes ist, so mufs er auch auferstanden seyn. Fassen wir dieses zusammen, so folgt: Wenn überall keine Auferstehung wäre, so könnte an Christum gar nicht geglaubt werden, und unsere Predigt vom Glauben wäre eitel. Glauben wir aber an Christum, dann müssen wir auch seine Auferstehung, und, weil er ein Mensch war wie alle, an die Auferstehung aller Menschen glauben. In dieser Argumentation scheint Folgendes allgemein gültig zu seyn: Unser Glaube an die Fortdauer nach dem Tode — denn in dem obigen Zusammenhange ist diese das Wesentliche im Begriffe der *ἀνάστασις*, und die Auferstehung des Leibes ist nur insofern unzertrennlich damit verbunden, als ohne Wiederbeleibung (*οἰκία*, 2. Cor. V. 1.) keine Fortdauer der Seelen als Einzel-

---

Wahrscheinlicher ist, dafs jene die Auferstehung blofs allegorisch fafsten, wobey sie sich auf Aussprüche des Paulus selbst berufen konnten (vergl. Röm. VI. 4. 15. u. a. a. O.). Was Theodoretos und Oikumenios zu dieser Stelle bemerken, *τὰς ἐκ παιδοποιΐας διαδοχὰς ἀνάστασιν οἱ δυσωνυμοι προσηγόρευον*, erinnert an jene im Platonischen Staatsmann mythisch, im Phädon dialektisch vorgetragene Abkunft der Geborenwerdenden von den Todten, dafs alles Gewordene ein Sterbendes zwar, aber ein neues Werden aus sich Erzeugendes sey, womit auf die aus sterblichen Individuen bestehende unsterbliche Gattung soll hingewiesen werden. Wäre jedoch die Erklärung der alten Commentatoren so richtig, als sie merkwürdig ist, so müfste der Text eigentlich heifsen: *λέγοντες, τὴν ἀνάστασιν ἀεὶ γίνεσθαι.*

wesen gedacht werden kann (*) — beruht auf dem Glauben an die höhere Dignität der menschlichen Natur, die sich in Christo, zumahl in seiner Auferstehung, offenbarte, mit welchem das göttliche Wesen auf eine Weise vereinigt war, die nicht würde möglich gewesen seyn, wenn das menschliche Geschlecht dem Loose der Vergänglichkeit unterworfen wäre wie die übrigen Geschöpfe. Darum hat erst durch das Evangelium der Glaube an die Unsterblichkeit eine feste Haltung unter den Menschen gewonnen (**), und auch in diesem

---

(*) Und, wenn man weiter gehen will, ohne Wiederbeleibung der Seelen mit denselben menschlichen Körpern auch keine Fortdauer der Seelen mit dem gleichen rein-menschlichen Bewufstseyn. Von diesem Satze geht Athenagoras in seiner von philosophischem Scharfsinn zeugenden Vertheidigung der Auferstehung des Leibes beständig aus. *Περὶ ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν cap. XXV. Οὐ μὴν οὐδὲ μακαριότης ψυχῆς κεχωρισμένης σώματος· οὐδὲ γὰρ τὴν θατέρου τούτων ἐξ ὧν συνέστηκεν ἄνθρωπος ἐσκοποῦμεν ζωὴν ἢ τέλος, ἀλλὰ τοῦ συνεστῶτος ἐξ ἀμφοῖν. — τούτου δ' ἐξ ἀνάγκης ἑπομένου, δεῖ πάντων γενέσθαι τῶν νεκρωθέντων καὶ πάντη διαλυθέντων σωμάτων ἀνάστασιν, καὶ τοὺς αὐτοὺς ἀνθρώπους συστῆναι πάλιν· ἐπειδή γε τὸ μὲν τέλος οὐχ ἁπλῶς, οὐδὲ τῶν ἐπιτυχόντων ἀνθρώπων, ὁ τῆς φύσεως τίθεται νόμος, ἀλλ' αὐτῶν ἐκείνων τῶν κατὰ τὴν προλαβοῦσαν ζωὴν βεβιωκότων· τοὺς δὲ αὐτοὺς ἀνθρώπους συστῆναι πάλιν, ἀμήχανον, μὴ τῶν αὐτῶν σωμάτων ταῖς αὐταῖς ψυχαῖς ἀποδοθέντων· τὸ δ' αὐτὸ σῶμα τὴν αὐτὴν ψυχὴν ἀπολαβεῖν, ἄλλως μὲν ἀδύνατον, κατὰ μόνην δὲ τὴν ἀνάστασιν δυνατόν· ταύτης γὰρ γενομένης, καὶ τὸ τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων πρόσφορον ἐπακολουθεῖ τέλος.*

(**) Chrysostomos sagt *Homil. XXXV. in Matth.* von Lazarus: *Οὐδέν τι περὶ ἀναστάσεως φιλοσοφεῖν ἠδύνατο, ἀλλὰ μέχρι τοῦ παρόντος βίου τὰ παρόντα ἐνόμιζε συγ-*

Sinne ist Christus der, welcher den Tod vernichtet und ein unvergängliches Leben hervor ans Licht gebracht hat (2. Tim. I. 10.). — Das eigentlich Paulinische ist dieses: Christus ist ἡ ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων, der Erstling der Entschlafenen; der erste, der aus diesem Leben durch den Tod in das höhere, geistige Leben hindurchgedrungen ist, dessen psychischer Leib der Verwesung nicht unterworfen, sondern alsbald in den pneumatischen (*) verwandelt wurde (vgl.

κεκλεῖσθαι πράγματα· τῶν γὰρ πρὸ τῆς χάριτος ἦν. Theodoretos zu *Hos. cap. VI.* Ἡ τοῦ Χριστοῦ ἀνάστασις, κοινῆς ἀναστάσεως ἐγένετο πρόξενος, καὶ πᾶσιν ἡμῖν δεδώρηται τὴν τῆς ἀθανασίας ἐλπίδα, διὰ τῆς εἰς τὸν θεὸν ἐπιγνώσεως ἐγγιγνομένην. Chrysostomos, *Hom. XVII. in I. ad Cor. VI.* 14. Εἰ τὸ σῶμα ἡμῶν μέλος τοῦ Χριστοῦ, ἀνέστη δὲ ὁ Χριστὸς, καὶ τὸ σῶμα πάντως ἔψεται τῇ κεφαλῇ.

(*) Auf der Annahme des pneumatischen Leibes Christi nach seiner Auferstehung als eines ätherischen (ohne σὰρξ καὶ αἷμα, 1. Cor. XV. 50.) beruht die Erzählung von einer sichtbaren Himmelfahrt (ἀνάλημψις εἰς τὸν οὐρανὸν), die uns Lucas allein gibt, oder läfst sich wenigstens nur durch sie einigermafsen rechtfertigen. Aber wie läfst sich jene Annahme mit Luc. XXIV. 37—43. und Joh. XX. 27. vereinigen? Diesen Widerspruch, über den nicht so leicht wegzukommen ist, haben schon die Alten gefühlt, welche, wenn in irgend einem Puncte, gewifs in diesem uneins waren, indem die einen, orthodox seyn wollenden, behaupteten, Christus sey nach seiner Auferstehung immerfort ἄσαρκος μὲν, οὐκ ἀσώματος δὲ, er habe eine φύσιν μὲν ἀθάνατον καὶ ἄφθαρτον, σῶμα δὲ ὅμως, τὴν οἰκείαν ἔχον περιγραφήν: andere hingegen ein σῶμα πνευματικὸν καὶ λεπτὸν καὶ πάσης παχύτητος ἐκτὸς, αἰθερίου καὶ θείας ποιότητος annahmen. Ja Origenes, *contra Celsum lib. III. (ed. Paris 733. tom. p. 474.)* sagt ge-

Apg. XIII. 34—37.); die andern Menschen hingegen werden erst bey der zweyten Erscheinung Christi zu diesem Leben auferstehen und einen pneumatischen Leib erhalten. Das, dafs Christus allein und ausnahmsweise vor allen Andern auferstanden ist, gehört zu seiner eigenthümlichen Würde; das Auferstehen überhaupt aber ist ihm und allen andern Menschen gemeinschaftlich.

Mit dem Glauben an die Nähe der Wiederkunft

---

radezu, τὸ θνητὸν αὐτοῦ σῶμα, καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἐν αὐτῷ ψυχὴν, τῇ πρὸς ἐκεῖνον (θεὸν) οὐ μόνον κοινωνίᾳ ἀλλὰ καὶ ἑνώσει καὶ ἀνακράσει τὰ μέγιστα προσειληφέναι, καὶ τῆς ἐκείνου θεότητος κεκοινωνηκότα εἰς θεὸν μεταβεβηκέναι — weshalb er dann freylich der Häresie beschuldigt wurde. — Auf eine gar merkwürdige Weise löst sich Gregorius der Grofse den Widerspruch, indem er hierin ein potenzirtes Mirakel sieht. *Hom. XXVI. in Evang. (ed. Bened. tom. I. p. 1553.) Qua in re duo mira, et juxta humanam rationem sibi valde contraria ostendit: dum post resurrectionem suam corpus suum et incorruptibile, et tamen palpabile demonstravit. Nam et corrumpi necesse est quod palpatur: et palpari non potest quod non corrumpitur. Sed miro modo atque inaestimabili Redemtor noster et incorruptibile post resurrectionem, et palpabile corpus exhibuit: ut monstrando incorruptibile, invitaret ad praemium; et praebendo palpabile, firmaret ad fidem. Et incorruptibilem se ergo, et palpabilem demonstravit; ut profecto esse post resurrectionem ostenderet corpus suum et ejusdem naturae et alterius gloriae.* — Die ältesten Kirchenväter hingegen nehmen einen fleischlichen Leib Christi nach der Auferstehung an, schweigen aber von der Himmelfahrt gänzlich. So Ignatios in seinem Briefe an die Smyrnäer, welcher, nachdem er, *Cap. II.*, gegen die Doketen gestritten hatte, *Cap. III.* fortfährt: Ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν, ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα. Καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ

Christi trat auch der Glaube an die Auferstehung der Todten auf der Erde und die Errichtung des göttlichen Reiches durch Christum auf derselben etwas zurück, wiewohl dieſs immerfort orthodoxe Lehre blieb, und man fing an, die Zukunft mehr in das Leben unmittelbar nach dem Tode im Himmel zu setzen. So redet der Verfasser des Briefes an die Hebräer (in welchem zwar auch noch Spuren von dem Glauben an die *παρουσίαν τοῦ κυρίου* sowohl als an die *ἀνά-*

Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς· λάβετε, ψηλαφήσατέ με, καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον. Καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο, καὶ ἐπίστευσαν, κρατηθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι. Διὰ τοῦτου καὶ θανάτου κατεφρόνησαν· ἠυρέθησαν δὲ ὑπὲρ θάνατον. Μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν, ὡς σαρκικὸς, καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί. Wenn wir auch zugeben, dafs *σαρκικὸς* hier dem *πνευματικὸς* entgegengesetzt sey, inwiefern letzteres nicht *ἄφθαρτος, ἄτρεπτος, ἀπαθὴς*, sondern *ἀερώδης* und *αἰθέριος* bedeutet, dafs es folglich nur so viel sey als *ἐν σώματι ἀληθινῷ, οὐ φαντασιώδει:* so ist wenigstens hier noch kein Unterschied zwischen dem Leibe Christi vor und nach seiner Auferstehung ausgesprochen, was doch alsbald als kirchliche Lehre festgestellt wurde. Bestimmte Zeugnisse von der Himmelfahrt finden sich erst allmählig um die Zeit der Bildung des Kanon. Aber auch dann noch, wie behutsam und schonend drückt sich nicht darüber Kyrillos v. Jerus. aus! *Catech. IV. cap. 7. περὶ ἀναλήψεως. Τὸν δρόμον δὲ τῆς ὑπομονῆς τελέσας Ἰησοῦς, καὶ τοὺς ἀνθρώπους λυτρωσάμενος τῶν ἁμαρτιῶν, ἀνέβη πάλιν εἰς τοὺς οὐρανοὺς, νεφέλης αὐτὸν ὑπολαβούσης. καὶ ἄγγελοι μὲν ἀνιόντι παρειστήκεισαν [οἱ δὲ ἐλειτούργουν δορυφοροῦντες], ἀπόστολοι δὲ ἐθεώρουν. Εἰ δέ τις τοῖς λεγομένοις ἀπιστεῖ, αὐτῇ πιστευέτω τῇ δυνάμει τῶν νῦν βλεπομένων. Πάντες οἱ βασιλεῖς τελευτῶντες, συναποσβεννύουσι τῇ ζωῇ καὶ τὴν δύναμιν· Χριστὸς δὲ σταυρωθεὶς ὑπὸ πάσης προς-*

στασις τῶν νεκρῶν, von denen jedoch letztere besonders zweifelhaft sind, sich finden, z. B. IX. 28. X. 25. 27. 36. 37.), von der ewigen Sabbatruhe, in welche einzugehen die Christen sich sehnen sollen (IV. 9—11.); von dem unmittelbar nach dem Tode folgenden Gerichte (IX. 27.), von einer himmlischen Stätte, dem eigentlichen Vaterlande (XI. 14. 16.), von der Stadt des lebendigen Gottes, vom himmlischen Jerusalem, der Versammlung von Myriaden Engeln, und

---

κυνεῖται τῆς οἰκουμένης. Freylich schon in der *regula fidei* des Irenäos (*contra haeres. lib. I. cap.* 10.) kommt vor: ἡ ἔνσαρκος εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνάληψις τοῦ ἠγαπημένου Χριστοῦ Ἰησοῦ. — Aus Justinus d. M. kann, wie es mir scheint, der Glaube an eine sichtbare Himmelfahrt noch nicht geschlossen werden. *Apol. maj. cap.* 45. (*ed. Paris.* 615. *pag.* 82.) Ὅτι δὲ ἀγαγεῖν τὸν Χριστὸν εἰς τὸν οὐρανὸν ὁ πατὴρ τῶν πάντων Θεὸς μετὰ τὸ ἀναστῆσαι ἐκ νεκρῶν αὐτὸν ἔμελλε, καὶ κατέχειν ἕως ἂν πατάξῃ τοὺς ἐχθραίνοντας αὐτῷ δαίμονας, καὶ συντελεσθῇ ὁ ἀριθμὸς τῶν προεγνωσμένων αὐτῷ ἀγαθῶν γινομένων καὶ ἐναρέτων, δι' οὓς καὶ μηδέπω τὴν ἐπικύρωσιν (*conj.* ἐπιτύρωσιν) πεποίηται· ἐπακούσατε τῶν εἰρημένων διὰ Δαβὶδ τοῦ προφήτου. ἔστι δὲ ταῦτα· εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου. *Ibid. cap.* 51. (*ed. Paris.* 615. *p.* 86.): ὡς δὲ καὶ εἰς τὸν οὐρανὸν ἔμελλεν ἀνιέναι, καθὼς προεφητεύθη, ἀκούσατε. ἐλέχθη δὲ οὕτως· ἄρατε πύλας οὐρανῶν, ἀνοίχθητε, ἵνα εἰσέλθῃ ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης. τίς ἐστιν οὗτος ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης; κύριος κραταιὸς καὶ κύριος δυνατός. Hier ist ebenso symbolisch und in Verbindung mit der unsichtbaren geistigen Herrschaft Christi davon die Rede, wie Marc. XVI. 19. Apg. II. 33—35. Hebr. IV. 14. IX. 24. (vgl. Col. III. 1. Eph. IV. 10.) Keine παροιμία hingegen ist das Wort Christi bey Johannes XVI. 28. 29. (Ueber die Himmelfahrt siehe Schulz christl. Lehre vom heil. Abendmahl. Leipz. 1824. S. 63. u. f.)

der Gemeinde der Erstgebornen, die im Himmel aufgeschrieben sind, wo Gott ist, der Richter über alle, die Geister der vollendeten Gerechten, und Jesus, der Mittler des neuen Bundes (XII. 22. 23.). Ueberhaupt enthält der Hebräerbrief schon die Keime zu der Ansicht, die wir die moderne nennen können, dafs das Leben auf der Erde nur ein Prüfungs- und Vorbereitungszustand auf den Himmel sey. (*). Paulus hingegen setzt die Zukunft meistens auf die Erde und sieht sie in Ereignissen, die sich auf ihr zutragen werden. So, aufser den oben angeführten Stellen, Philipp. III. 20., wo das *πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς*

(*) Auch der Verfasser der Klementinischen Homilien scheint diese Ansicht gehabt zu haben. In der ersten Homilie, *Cap.* 7., läfst er einen Verkündiger des Christenthums zu Rom also sprechen: *Ἄνδρες Ῥωμαῖοι, ἀκούσατε· ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς ἐν Ἰουδαίᾳ πάρεστιν, ἐπαγγελλόμενος πᾶσι τοῖς βουλομένοις ζωὴν αἰώνιον, ἐὰν (τὰ) κατὰ γνώμην τοῦ πέμψαντος αὐτὸν πατρὸς βιώσωσιν. διὸ μεταβάλλεσθε τὸν τρόπον, ἀπὸ τῶν χειρόνων ἐπὶ τὰ πρείττονα, ἀπὸ τῶν προσκαίρων ἐπὶ τὰ αἰώνια· γνῶτε ἕνα θεὸν εἶναι τὸν ἐπουράνιον, οὗ τὸν κόσμον ἀδίκως οἰκεῖτε αὐτοῦ ἔμπροσθεν τῶν αὐτοῦ δικαίων ὀφθαλμῶν· ἀλλ' ἐὰν μεταβάλλησθε, καὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ βούλησιν βιώσητε, εἰς ἕτερον αἰῶνα ἐνεχθέντες, καὶ ἀΐδιοι γινόμενοι, τῶν ἀπορρήτων αὐτοῦ ἀγαθῶν ἀπολαύσητε· ἐὰν δὲ ἀπειθήσητε, αἱ ψυχαὶ ὑμῶν κατὰ (conj. μετὰ) τὴν τοῦ σώματος λύσιν εἰς τὸν τόπον τοῦ πυρὸς βληθήσονται, ὅπου ἀΐδίως κολαζόμεναι ἀνωφελῆτα μετανοήσουσιν. ὁ γὰρ τῆς μετανοίας καιρὸς, ἡ νῦν ἑκάστου ζωὴ τυγχάνει. — Hom. II. cap. 13. Ἐπεὶ οὖν χωρὶς πάσης ἀντιλογίας ὁ θεὸς ἀγαθὸς ὢν καὶ δίκαιός ἐστιν, οὐκ ἄλλως δὲ δίκαιος εἶναι γνωσθήσεται, ἐὰν μὴ ἡ ψυχὴ μετὰ τὸν χωρισμὸν τοῦ σώματος ἀθάνατος ᾖ, ἵνα μὲν κακὸς ἐν ᾅδῃ γενόμενος, ὡς ἐνταῦθα τὰ ἀγαθὰ ἀπολαβὼν, ἐκεῖ*

ὑπάρχῃν leicht mifsverstanden werden kann; der Gedanke ist: „Die ganze grofse Gestaltung der christlichen Gemeinde ist jetzt noch gleichsam im Himmel verborgen; denn von dort her (ἐξ οὗ sc. τόπου, schwerlich πολιτεύματος, eher οὐρανοῦ) erwarten wir den Retter, unsern Herrn Jesum Christum" u. s. w. (Siehe die Erklärung von Philipp. III. 21. S. 166.). Ob auch Col. I. 5. die ἐλπὶς ἡ ἀποκειμένη ἐν τοῖς οὐρανοῖς aus der Paulinischen Vorstellung zu deuten sey, dafs durch ein Ereignifs, vom Himmel her der neue Zustand auf der Erde sich entwickeln werde, und in dieser Beziehung Christus ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης (I. 27.) heifse, will ich nicht entscheiden.

περὶ ὧν ἥμαρτεν κολασθῇ· ὁ δὲ ἀγαθὸς ἐνταῦθα περὶ ὧν ἥμαρτεν κολασθεὶς, ἐκεῖ ὡς ἐν κόλποις δικαίων, ἀγαθῶν κληρονόμος καταστῇ. ὅτι τοίνυν ὁ θεὸς δίκαιος, πρόδηλον ἡμῖν ἐστιν ὅτι καὶ κρίσις γίνεται, καὶ ψυχαὶ ἀθάνατοι τυγχάνουσιν. — *Hom. XI. cap.* 11. Κἂν γὰρ τῇ τοῦ σώματος· λύσει τὴν κόλασιν ἐκφύγητε, πῶς τὴν ψυχὴν ὑμῶν ἄφθαρτον οὖσαν διὰ τῆς φθορᾶς φυγεῖν δυνήσεσθε; ἀθάνατος γὰρ ἡ ψυχὴ καὶ τῶν ἀσεβῶν, οἷς ἄμεινον ἦν μὴ ἄφθαρτον αὐτὴν ἔχειν. Wogegen Athenagoras behauptet, die κρίσις τοῦ ἀνθρώπου könne nicht Statt finden, wenn nicht der ganze und gleiche Mensch wieder hergestellt werde, und diefs sey nur durch die Auferstehung des Leibes möglich. — Die Lehre von der Auferstehung des Leibes scheint aber besonders bey den Hellenen, denen das Gefühl der Vergänglichkeit des Irdischen (der ματαιότης τῆς κτίσεως) tief eingeprägt war, und deren Philosophie die Richtung nach der Scheidung des Materiellen und Geistigen genommen hatte, bedeutendenden Widerstand gefunden zu haben; daher die vielen Beweis- und Vertheidigungsschriften der Kirchenväter für dieselbe. Eine Menge von Häretikern in diesem Puncte hat Wetstein aufgezählt zu *Orig. opp. ed. Bened. tom. I. p.* 447. *not.*

4) Mit der Wiederkunft Christi und der Auferstehung der Todten dachte sich Paulus, ebenfalls in Uebereinstimmung mit den Reden Christi (Matth. XII. 36. XXV. 31—34. Joh. V. 29. u. a. a. O.), verbunden das allgemeine Weltgericht, das Gott durch jenen halten (Apg. XVII. 31. vergl. X. 22. Röm. XIV. 10. 1. Cor. IV. 5. 2. Tim. IV. 1.) und worin einem jeden vergolten wird (Röm. II. 5—7. 2. Cor. V. 10. 1. Thess. IV. 6. 2. Thess. I. 6—7.). Den durch den Glauben an Christum Gerechten, die sich durch Ausdauer im Guten bewährt haben, wird ein von aller Bedrückung und Beschränkung des Irdischen befreytes, ewiges und seliges Leben, die *ζωὴ αἰωνίος* und *δόξα αἰώνιος*, *σωτηρία* und *ἀπολύτρωσις* (Röm. II. 7. VIII. 17. 18. 23. 2. Tim. II. 10—12.) zu Theil, die vollkommene Anerkennung und Darstellung als Kinder Gottes und Miterben Christi, die *υἱοθεσία* (Röm. VIII. 23.) und *κληρονομία* (Röm. VIII. 17. Gal. IV. 17. Eph. I. 13. V. 5.), die Theilnahme am Reiche Gottes, dessen Haupt Christus ist, den sie von Angesicht zu Angesicht schauen und in dessen Bild sie mit immer steigender Klarheit und Herrlichkeit umgestaltet werden (1. Cor. XIII. 12. 2. Cor. III. 18. vergl. 1. Joh. III. 2.): und dafs sie dazu berufen sind, dafür bürgt ihnen der Geist, den sie nach der Verheifsung empfangen haben, als sicheres Unterpfand (*τὸ πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας τὸ ἅγιον, ὁ ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν*, Eph. I. 13. 14. 2. Cor. V. 5. I. 22.). Ueber die andern hingegen, die Feinde Christi, deren Gott die Sinnlichkeit ist, kommt die *ὀργὴ καὶ θυμὸς, ἐκδίκησις, ἀπώλεια, ὄλεθρος αἰώνιος* (1. Thess. I. 10. II. 16. V. 3. 2. Thess. I. 6—9. Phil. I. 28. [III. 19. *ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια* wird um des Gegensatzes zu *ὧν ἡ δόξα* willen besser übersetzt: „deren Endzweck ist, Verderben anzurichten."] Röm. II. 5. 8. — Wie

stimmt dieſs aber zu der Lehre Pauli von der Allgemeinheit der Erlösung durch Christum (*)? daſs die von Christo ausströmende Kraft des beseelenden Geistes das verderbende Princip Adams weit überwinde, daſs sein vollkommenes Leben der Liebe sich über die ganze Menschheit verbreite, und daſs Gott alles in seine Erbarmung aufnehme (Röm. V. 18. XI. 32. 1. Cor. XV. 46—49. 21—22. vergl. 1. Tim. II. 6. und Apg. III. 21. *χρόνοι ἀποκαταστάσεως πάντων*)? Wir sehen, die Offenbarung der strafenden Gerechtigkeit ist in den frühesten Briefen, den beyden an die Thessalonicher, am stärksten hervorgehoben, zu einer Zeit, da nicht nur die Gemüther derer, an welche Paulus schrieb, sondern auch sein eigenes von der Erwartung der nahen Wiederkunft Christi zum Gerichte sehr bewegt war. Verbinden wir das, was in spätern Briefen, besonders denen an die Römer und Korinthier, von der Allgemeinheit der Erlösung, von der allerbarmenden Liebe Gottes und von der Beziehung Christi auf das ganze menschliche Geschlecht Erhebendes gesagt wird (vgl. IV. Esdr. VI. 26—28.), mit der Unterwerfung alles Christo feindlich sich Widersetzenden (1. Cor. XV. 25. vergl. Matth. XXII. 44. Marc. XII. 36. Luc. XX. 43. Apg. II. 35.), so wird dadurch der trübende Gedanke an eine ewige Verdammniſs irgend einer menschlichen Seele aufgehoben und in eine spätere Aufnahme in sein Reich und in die Gemeinschaft seiner Seligkeit verwandelt (*ἐν Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται· ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι* (**) 1. Cor. XV. 22.), und

(*) S. Th. II. Abschn. I. §. 6.

(**) Paulus dachte sich zwey Auferstehungen, die eine der Christen, die andere der Nichtchristen; jene wird sogleich bey der Wiederkunft Christi Statt finden; der Zeitpunct der letztern

somit die Verschiedenheit (*) in der Vertheilung der göttlichen Gabe des Christenthums unter die Menschen ausgeglichen.

Dafs bey der Errichtung des göttlichen Reiches eine Erneuerung oder Umwandelung der ganzen Natur Statt finden werde — welche Hoffnung eines neuen Himmels und einer neuen Erde 2. Petr. III. 10—13. und Off. XXI. 1. u. f. ausgesprochen wird, und theils auf prophetischen Verheifsungen, wie z. B. Jes. LXV. 17., theils auf Mifsverstand von Stellen, wie Matth. V. 18. XXIV. 35. (vergl. 37—39. mit 2. Petr. II. 5. III. 5—7.) Marc. XIII. 31. Luc. XVI. 17. XXI. 33., beruhen mag — davon lesen wir bey Paulus nichts. Zwar haben Einige Röm. VIII. 19. u. f. von einer Umschaffung der Natur verstehen wollen; siehe jedoch Th. I. Abschn. VI. Anm. 3.

5) Christus wird regieren bis er alle seine Feinde unter seine Füfse gelegt hat. Wann diefs geschehen, und auch der letzte, der Tod selbst, der Satan, das Princip des Bösen (ὁ ἄγγελος σατᾶν, 2. Cor. XII. 7. vergl. Hebr. II. 14. ὁ τὸ κράτος ἔχων τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἔστι ὁ διάβολος) nach der prophetischen Verheifsung (Dan. VII. 27. Ps. CX.) von ihm besiegt ist; so wird er das Reich dem Vater übergeben, und dann wird Gott alles in Allen seyn (1. Cor. XV. 28.), ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.

---

ist nicht angedeutet. Bertholdt (a. a. O. S. 179. u. f.) vermuthet, das tausendjährige Reich (Off. XX. 4. 5.) falle dazwischen, so dafs 1. Cor. XV. 24. nach εἶτα zu ergänzen wäre; μετὰ χιλία ἔτη, — was ich aber sehr bezweifeln mufs.

(*) S. Th. II. Abschn. II. §. 2.

ANHANG.

Merkwürdige

Stellen aus den Kirchenvätern.

Ueber das Wesen der Dämonen, ihren Einfluſs auf die Menschen und ihren Kampf mit den Christen, besonders zur Erklärung von Eph. II. 2. III. 10. VI. 11—13. Col. II. 18. 1. Cor. VIII. 1—7. X. 20. (S. 161. Anm.)

Justin. Martyr Apol. maj. cap. V. (*ed. Paris.* 615. *p.* 55.). *Ἐπεὶ τὸ παλαιὸν δαίμονες φαῦλοι ἐπιφανείας ποιησάμενοι, καὶ γυναῖκας ἐμοίχευσαν, καὶ παῖδας διέφθειραν, καὶ φόβητρα ἀνθρώποις ἔδειξαν, ὡς καταπλαγῆναι τοὺς οἳ λόγῳ τὰς γινομένας πράξεις οὐκ ἔκρινον, ἀλλὰ δέει συνηρπασμένοι, καὶ μὴ ἐπιστάμενοι δαίμονας εἶναι φαύλους, θεοὺς προσωνόμαζον* (*), *καὶ ἑνόματι ἕκαστον προσηγόρευον, ὅπερ ἕκαστος αὐτῷ τῶν δαιμόνων ἐτίθετο. ὅτε δὲ Σωκράτης λόγῳ ἀληθεῖ καὶ ἐξεταστικῶς ταῦτα εἰς φανερὸν ἐπειρᾶτο φέρειν, καὶ ἀπάγειν τῶν δαιμόνων τοὺς ἀνθρώπους, καὶ αὐτοὶ οἱ*

(*) Vgl. 1. Cor. VIII. 5. *λεγόμενοι θεοί.*

δαίμονες διὰ τῶν χαιρόντων τῇ κακίᾳ ἀνθρώπων ἐνήργησαν ὡς ἄθεον καὶ ἀσεβῆ ἀποκτεῖναι, λέγοντες καινὰ αὐτὸν εἰσφέρειν δαιμόνια. Καὶ ὁμοίως ἐφ' ἡμῶν τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦσιν· οὐ γὰρ μόνον ἐν Ἕλλησι ὑπὸ λόγου ἠλέγχθη ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ἐν βαρβάροις ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου, καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ κληθέντος· ᾧ πεισθέντες ἡμεῖς, τοὺς ταῦτα πράξαντας δαίμονας οὐ μόνον μὴ θεοὺς εἶναι φαμὲν, ἀλλὰ κακοὺς καὶ ἀνοσίους δαίμονας, οἳ οὐδὲ τοῖς πρὸς ἀρετὴν ποθοῦσιν ἀνθρώποις τὰς πράξεις ὁμοίας ἔχουσι.

Cap. XII. (p. 59.). Πεπείσμεθα δ' ἐκ δαιμόνων φαύλων, οἳ καὶ παρὰ τῶν ἀλόγως βιούντων αἰτοῦσι θύματα καὶ θεραπείας, καὶ ταῦτα, ὡς προέφημεν, ἐνεργεῖσθαι· ἀλλ' οὐχ ὑμᾶς, οἵ γε εὐσεβείας καὶ φιλοσοφίας ὀρέγεσθε, ἄλσγόν τι πρᾶξαι ὑπειλήφαμεν. εἰ δὲ καὶ ὑμεῖς ὁμοίως τοῖς ἀνοήτοις τὰ ἔθη(*) πρὸ τῆς ἀληθείας τιμᾶτε, πράττετε ὃ δύνασθε. τοσοῦτον δὲ δύνανται καὶ ἄρχοντες πρὸ τῆς ἀληθείας δόξαν τιμῶντες, ὅσον καὶ ληστὰὶ ἐν ἐρημίᾳ.

Cap. XIV. (p. 61.). Προλέγομεν γὰρ ὑμῖν φυλάξασθαι μὴ οἱ προδιαβεβλημένοι ὑφ' ἡμῶν δαίμονες ἐξαπατήσωσιν ὑμᾶς, καὶ ἀποτρέψωσι τοῦ ὅλως ἐντυχεῖν καὶ συνιέναι τὰ λεγόμενα. (ἀγωνίζονται γὰρ ἔχειν ὑμᾶς δούλους καὶ ὑπηρέτας, καὶ ποτὲ μὲν δι' ὀνείρων ἐπιφανείας(**), ποτὲ δ' αὖ διὰ μαγικῶν

(*) Vergl. Col. II. 16. 20—23. Ueber die ψευδοδιδάσκαλοι, welche durch äufserliche Gebräuche, Enthaltung oder Genufs von Speisen oder Getränken, Waschungen u. dgl. die Menschen in Verbindung mit unsichtbaren Geistern zu bringen vorgaben, s. Hug Einl. ins Neue Testament, 2. Ausg. Bd. II. S. 391.

(**) Vergl. *Tatian. orat. adv. Graec. cap.* 18. — Col.

φροφῶν χειροῦνται πάντας τοὺς οὐκ ἔσθ' ὅπως τῆς αὐτῶν σωτηρίας ἀγωνιζομένους·) ὃν τρόπον καὶ ἡμεῖς, μετὰ τὸ τῷ λόγῳ πεισθῆναι, ἐκείνων μὲν ἀπέστημεν, Θεῷ δὲ μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ διὰ τοῦ υἱοῦ ἑπόμεθα, οἱ πάλαι μὲν πορνείας χαίροντες, νῦν δὲ σωφροσύνην μόνην ἀσπαζόμενοι· οἱ δὲ καὶ μαγικαῖς τέχναις χρώμενοι, ἀγαθῷ καὶ ἀγεννήτῳ Θεῷ ἑαυτοὺς ἀνατεθεικότες· κ. τ. λ.

Cap. LIV. (p. 89.). Οἱ δὲ παραδιδόντες τὰ μυθοποιηθέντα ὑπὸ τῶν ποιητῶν, οὐδεμίαν ἀπόδειξιν φέρουσι τοῖς ἐκμανθάνουσι νέοις· καὶ ἐπὶ ἀπάτῃ καὶ ἀπαγωγῇ τοῦ ἀνθρωπείου γένους εἰρῆσθαι ἀποδείκνυμεν κατ' ἐνέργειαν τῶν φαύλων δαιμόνων.

Cap. LVIII. (p. 92.). Οὐ γὰρ ἄλλο τι ἀγωνίζονται οἱ λεγόμενοι δαίμονες, ἢ ἀπάγειν τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τοῦ ποιήσαντος Θεοῦ, καὶ τοῦ πρωτογόνου αὐτοῦ Χριστοῦ. καὶ τοὺς μὲν τῆς γῆς μὴ ἐπαίρεσθαι δυναμένους, τοῖς γήϊνοις καὶ χειροποιήτοις προσήλωσαν, καὶ προσηλοῦσι· τοὺς δὲ ἐπὶ θεωρίαν θείων ὁρμῶντας, ὑπεκκρούοντες, ἢν μὴ λογισμὸν σώφρονα καὶ καθαρὸν καὶ ἀπαθῆ βίον ἔχωσιν, εἰς ἀσέβειαν ἐμβάλλουσιν.

Apol. min. cap. V. (p. 44.). Οἱ δ' ἄγγελοι, παραβάντες τήνδε τὴν τάξιν, γυναιξὶν μίξεσιν ἡττήθησαν, καὶ παῖδας ἐτέκνωσαν, οἵ εἰσιν οἱ λεγόμενοι δαίμονες· καὶ προσέτι λοιπὸν τὸ ἀνθρώπειον γένος ἑαυτοῖς ἐδούλωσαν· τὰ μὲν διὰ μαγικῶν γραφῶν (*Apol. I. c. 14.*

II. 18. ἐν θρησκείᾳ τ. ἀγγ. ἃ ἑώρ. ἐμβ. Ich halte nähmlich in den Worten ἅ μὴ oder οὐχ ἑώρακεν die Negation für unecht. Siehe Semlers kritische Erörterung dieser Stelle in seiner hermen. Vorbereitung St. IV. S. 35. und die Varianten bey Griesbach. *Tertull. Quae vidit, i. e. vidisse se jactat. Hesych.* ἐπιβατεύουσι· ἀμφισβητοῦσι, ζητοῦσι. ἐμβατεύσας· ζητήσας, ἐπιβατνώσας.

στροφῶν), τὰ δὲ διὰ φόβων καὶ τιμωριῶν ἐπέφερον, τὰ δὲ διὰ διδαχῆς(*) θυμάτων καὶ θυμιαμάτων καὶ σπονδῶν, ὧν ἐνδεεῖς γεγόνασι μετὰ τὸ πάθεσιν ἐπιθυμιῶν δουλωθῆναι· καὶ εἰς ἀνθρώπους φόνους, πολέμους, μοιχείας, ἀκολασίας, καὶ πᾶσαν κακίαν ἔσπειραν. ὅθεν καὶ ποιηταὶ καὶ μυθολόγοι, ἀγνοοῦντες τοὺς ἀγγέλους, καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν γεννηθέντας δαίμονας, ταῦτα πρᾶξαι εἰς ἄρρενας καὶ θηλείας, καὶ πόλεις καὶ ἔθνη, ἅπερ συνέγραψαν, εἰς αὐτὸν τὸν Θεὸν, καὶ τοὺς ὡς ἀπ' αὐτοῦ σπορᾶ γενομένους υἱοὺς, καὶ τῶν λεχθέντων ἐκείνου ἀδελφῶν, καὶ τέκνων ὁμοίως τῶν ἀπ' ἐκείνων, Ποσειδῶνος καὶ Πλούτωνος, ἀνήνεγκαν· ἑνόμιζε γὰρ ἕκαστον, ὅπερ ἕκαστος ἑαυτῷ τῶν ἀγγέλων καὶ τοῖς τέκνοις ἔθετο, προσηγόρευσαν.

Tatianus Orat. adv. Graecos, cap. XII. (ed. Paris. 615. p. 151.). Τούτους δὲ ἄνδρες Ἕλληνες προσκυνεῖτε, γεγονότας μὲν ἐξ ὕλης, μακρὰν δὲ τῆς εὐταξίας εὑρεθέντας. οἱ γὰρ προειρημένοι τῇ σφῶν ἀβελτηρίᾳ πρὸς τὸ κενοδοξεῖν τραπέντες, καὶ ἀφηνιάσαντες, λῃσταὶ θεότητος γενέσθαι προεθυμήθησαν. ὁ δὲ τῶν ὅλων δεσπότης ἐντρυφᾷν αὐτοὺς εἴασε, μέχρις ἂν ὁ κόσμος πέρας λαβὼν ἀναλυθῇ, καὶ ὁ δικαστὴς παραγένηται, καὶ πάντες οἱ ἄνθρωποι, διὰ τῆς τῶν δαιμόνων ἐπαναστάσεως, ἐφιέμενοι τῆς τοῦ τελείου Θεοῦ γνώσεως τελειοτέραν διὰ τῶν ἀγώνων ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως τὴν μαρτυρίαν λάβωσιν.

Cap. XVI. (p. 154.). Δαίμονες δὲ οἱ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιτάττοντες, οὐκ εἰσὶν οἱ τῶν ἀνθρώπων ψυχαί. πῶς γὰρ ἂν γένοιντο δραστικαὶ, καὶ μετὰ τὸ ἀποθανεῖν; — — δαίμονες γὰρ τῇ σφῶν κακοηθείᾳ τοῖς ἀνθρώποις ἐκβακχεύοντες, ποικίλαις καὶ ἐψευσμέναις δραματουργίαις τὰς γνώμας αὐτῶν παρατρέπουσι κάτω

(*) Vgl. 1. Tim. IV. 1., διδασκαλίαι δαιμονίων.

νενευκυίας, ὅπως μεταρσιοῦσθαι πρὸς τὴν ἐν οὐρανοῖς πορείαν ἐξαδυνατῶσιν. — — ὕλῃ δὲ τῇ κάτω, πρὸς τὴν ὁμοίαν αὐτοῖς ὕλην πολεμοῦσι. τούτους δὲ νικᾷν, ἄν τις θελήσῃ, τὴν ὕλην παραιτησάσθω. θώρακι γὰρ πνεύματος ἐπουρανίου καθωπλισμένος(*), πᾶν τὸ ὑπ' αὐτοῦ περιερχόμενον σῶσαι δυνατὸς ἔσται.

Cap. XVII. (p. 156.). *Τέχνῃ γὰρ τῆς θεοσεβείας*(**) τοὺς ἀνθρώπους παρατρέπουσιν πόαις αὐτοὺς καὶ ῥίζαις πείθεσθαι παρασκευάζοντες. ὁ δὲ Θεὸς, εἴπερ αὐτὰ πρὸς τὸ ποιεῖν, ἅπερ οἱ ἄνθρωποι βούλονται, κατεσκευάκει, πονηρῶν ἂν ἦν πραγμάτων δημιουργός.

Athenagoras Legat. pro Christianis, cap. XXVI. (p. 29.) *Καὶ οἱ μὲν περὶ τὰ εἴδωλα αὐτοὺς ἕλκοντες, οἱ δαίμονές εἰσιν οἱ προειρημένοι, οἱ προστετηκότες τῷ ἀπὸ τῶν ἱερείων αἵματι, καὶ ταῦτα περιλιχμώμενοι· οἱ δὲ τοῖς πολλοῖς ἀρέσκοντες θεοὶ, καὶ ταῖς εἰκόσιν ἐπονομαζόμενοι, ὡς ἐστὶν ἐκ τῆς κατ' αὐτοὺς ἱστορίας εἰδέναι, ἄνθρωποι γεγόνασιν, καὶ τοὺς μὲν δαίμονας εἶναι τοὺς ἐπιβατεύοντας τοῖς ὀνόμασι, πίστις ἡ ἑκάστου αὐτῶν ἐνέργεια.*

Cap. XXVII. (p. 30.). *Αἱ οὖν ἄλογοι αὗται καὶ ἐνδαλματώδεις τῆς ψυχῆς κινήσεις, εἰδωλομανεῖς ἀποτίκτουσι φαντασίας. ὅταν δὲ ἀπαλὴ καὶ εὐάγωγος ψυχὴ, ἀνήκοος μὲν καὶ ἄπειρος λόγων ἐρρωμένων, ἀθεώρητος δὲ τοῦ ἀληθοῦς, ἀπερινόητος δὲ τοῦ πατρὸς καὶ ποιητοῦ τῶν ὅλων, ἐναποσφραγίσηται ψευδεῖς περὶ αὐτῆς δόξας· οἱ περὶ τὴν ὕλην δαίμονες, λίχνοι περὶ τὰς κνίσσας καὶ τὸ τῶν ἱερείων αἷμα ὄντες, ἀπατηλοὶ ἀνθρώπων, προσλαβόντες τὰς ψευδοδόξας ταύτας τῶν πολλῶν τῆς ψυχῆς κινήσεις, φαντασίας αὐτοῖς, ὡς*

(*) Vgl. Eph. VI. 13. 14.

(**) Vgl. 2. Tim. III. 5. *ἔχοντες μόρφωσιν εὐσεβείας.*

ἀπὸ τῶν εἰδώλων καὶ ἀγαλμάτων, ἐπιβατεύοντες αὐτῶν τοῖς νοήμασιν, εἰσρεῖν (*) παρέχουσιν.

Minuc. Felix Octav. cap. XXVI. Isti igitur spiritus, posteaquam simplicitatem substantiae suae, onusti et immersi vitiis, perdiderunt, ad solatium calamitatis suae non desinunt perditi jam perdere, et depravati errorem pravitatis infundere, et alienati a Deo, inductis pravis religionibus a Deo segregare. Eos spiritus daemonas esse poetae sciunt, philosophi disserunt, Socrates (**) novit, qui ad nutum et arbitrium assidentis sibi daemonis vel declinabat negotia vel petebat. Magi quoque, non tantum sciunt daemonas, sed etiam quicquid miraculi ludunt, per daemonas faciunt. Illis aspirantibus et infundentibus praestigias edunt; vel quae non sunt, videri; vel quae sunt, non videri. — Cap. XXVII. Isti igitur impuri spiritus, daemones, ut ostensum a Magis, a philosophis, et a Platone, sub statuis et imaginibus consecrati delitescunt, et afflatu suo auctoritatem quasi praesentis numinis consequuntur, dum inspirantur interim vatibus, dum fanis immorantur, dum nonnamquam extorum fibras animant, avium volatus gubernant, sortes regunt, oracula efficiunt falsis pluribus involuta: nam et falluntur, et fallunt, ut et nescientes sinceram veritatem, et quam sciunt, in perditionem sui non confitentes. Sic a coelo deorsum gravant, et a Deo vero ad materiam avocant, vitam turbant, omnes inquietant: irrepentes etiam corporibus occulte, ut spiritus tenues, morbos fingunt, terrent mentes, membra distor-

(*) Vergl. Col. II. 18., wo jedoch eher von Juden als Heiden die Rede ist.

(**) Ganz anders hat Justinus d. M. in der ersten angeführten Stelle von ihm geurtheilt.

quent, ut ad cultum sui cogant, ut nidore altarium vel hostiis pecudum saginati, remissis quae constrinxerant, curasse videantur. — — Ipis (Saturno, Serapidi, Jovi, aliis) testibus esse eos daemonas, de se verum confitentibus credite. Adjurati enim per Deum verum et solum, inviti, miseri, corporibus inhorrescunt; et vel exsiliunt statim, vel evanescunt gradatim, prout fides patientis adjuvat, aut gratia curantis aspirat. Sic Christianos de proximo fugitant, quos longe in coetibus per vos lacessebant. Ideo inserti mentibus imperitorum, odium nostri serunt occulte per timorem. Naturale est enim odisse, quem timeas; et quem metueris, infestare, si possis. Sic occupant animos, et obstruunt pectora, ut ante nos incipiant homines odisse, quam nosse: ne cognitos aut imitari possint, aut damnare non possint.

An Eph. VI. 12. erinnert uns die Meinung des Valentinos, welche uns Theodotos in seinen Excerpten aus Clemens aufbewahrt hat (*Clem. Alex. Opp. ed. Potteri. Tom. II. pag.* 986. *Ed. Sylburg. pag.* 799.). *Διάφοροι δ' εἰσὶν καὶ οἱ ἀστέρες, καὶ αἱ δυνάμεις· ἀγαθοποιοὶ, κακοποιοί· δεξιοὶ, ἀριστεροί· ὧν κοινὸν τὸ τικτόμενον. ἕκαστον δὲ αὐτῶν γίνεται κατὰ καιρὸν τὸν ἴδιον, τοῦ δυναστεύοντος τὰ κατὰ φύσιν ἀποτελοῦντος· τὸ μὲν, ἐν ἀρχῇ· τὸ δὲ, ἐπὶ τέλει. Ἀπὸ ταύτης τῆς στάσεως καὶ μάχης τῶν δυνάμεων ὁ κύριος ἡμᾶς ῥύεται, καὶ παρέχει τὴν εἰρήνην ἀπὸ τῆς τῶν δυνάμεων καὶ τῆς τῶν ἀγγέλων παρατάξεως, ἣν οἱ μὲν, ὑπὲρ ἡμῶν, οἱ δὲ, καθ' ἡμῶν παρατάσσονται. οἱ μὲν γὰρ στρατιώταις ἐοίκασι, συμμαχοῦντες ἡμῖν, ὡς ἂν ὑπηρέται Θεοῦ· οἱ δὲ, λῃσταῖς· ὁ γὰρ πονηρὸς οὐ παρὰ βασιλέως ἐζώσατο λαβὼν τὴν μάχαιραν, ἑαυτῷ δὲ ἐξ ἀπονοίας ἁρπάσας. Διὰ δὴ τοὺς ἀντικει-*

μένους οἱ διὰ τοῦ σώματος καὶ τῶν ἐκτὸς ἐπεβάτευσαι τῆς ψυχῆς, καὶ ἐνεχυράζουσιν εἰς δουλείαν· οἱ δὲ δεξιοὶ, οὐκ εἰσὶν ἱκανοὶ παρακολουθοῦντες σώζειν καὶ φυλάσσειν ἡμᾶς. Οὐ γάρ εἰσι τέλεον προνοητικοὶ, ὥσπερ ὁ ἀγαθὸς ποιμήν· ἀλλὰ μισθωτῷ παραπλήσιος ἕκαστος, τὸν λύκον ὁρῶντι προσιόντα καὶ φεύγοντι, καὶ οὐ προθύμῳ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἰδίων προβάτων ἐπιδιδόναι. προσέτι δὲ καὶ ὁ ἄνθρωπος, ὑπὲρ οὗ ἡ μάχη, ἀσθενὲς ὂν ζῶον, εὐεπίφορόν ἐστι πρὸς τὸ χεῖρον καὶ τοῖς μισοῦσι συλλαμβανόμενον· ὅθεν καὶ πλείω τὰ κακὰ ὑπάρχει αὐτῷ. διὰ τοῦτο ὁ κύριος κατῆλθεν εἰρήνην ποιήσων τοῖς ἀπ' οὐρανῶν, οὐ τοῖς ἀπὸ γῆς, ὡς φησιν ὁ ἀπόστολος· Εἰρήνη ἐπὶ τῆς γῆς καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις.

Etwas kritischer äufsert sich hierüber der Verfasser der Klementinen, welcher überhaupt in vielen Stücken weit heller gesehen hat als die andern, und dessen Schriften gar viele merkwürdige Eigenthümlichkeiten enthalten.

Homil. Clement. IX. cap. VIII—XXIII. (*Galland. Bibl. Patr. Tom. II. p.* 697. *seq.*

Cap. XII. Ὅθεν πολλοὶ οὐκ εἰδότες πόθεν ἐνεργοῦνται, ταῖς τῶν δαιμόνων κακαῖς ὑποβαλλομέναις ἐπινοίαις, ὡς τῷ τῆς ψυχῆς αὐτῶν λογισμῷ συντιθενται.

XV. Ὡς γὰρ οἱ δεινοὶ ὄφεις τοῖς αὐτῶν πνεύμασι τοὺς στρούθους ἐπισπῶνται, οὕτω καὶ αὐτοὶ τοὺς μεταλαμβάνοντας τῆς αὐτῶν τραπέζης(*), διά γε τῶν βρωτῶν καὶ ποτῶν ἀνακραθέντες αὐτῶν τῷ νῷ, εἰς τὸ ἴδιον αὐτῶν ἐπισπῶνται βούλημα· μεταμορφοῦντες ἑαυ-

---

(*) Vgl. 1. Cor. X. 21., τράπεζα δαιμονίων.

τοὺς κατ' ὄναρ κατὰ τὰς τῶν ξοάνων εἰδέας; ἵνα τὴν πλάνην αὐξήσωσιν. τὸ γὰρ ξόανον οὔτε ζῶόν ἐστιν, οὔτε θεῖον ἔχει πνεῦμα, ὁ δὲ ὀφθεὶς δαίμων τῇ μορφῇ ἀπεχρήσατο. πόσοι κατ' ὄναρ ὁμοίως ἄλλοις ὤφθησαν καὶ ὕπαρ συναντήσαντες ἀλλήλοις πρὸς τὸ κατ' ὄναρ ἀντιβάλλοντες οὐ συνεφώνησαν; ὥστε οὐκ ἔτι ὄναρ ἐπιφάνεια ἐκεῖνό ἐστιν· ἀλλ' ἢ δαίμονός ἐστιν, ἢ ψυχῆς τὰ ἐπιγενήματα τοῖς πάρια (conj. παροῦσι) φόβοις καὶ ἐπιθυμίᾳ ἀποδιδούσης τὰς εἰδέας· ἡ γὰρ φόβῳ τὸν νοῦν πλήγεῖσα, διὰ ὀνείρων τὰς ἰδέας ἀποτίκτει.

XVI. Ὅτι δὲ πρὸς τὰς προσλήψεις ἡ ἑκάστου ψυχὴ εἰδέας δαιμόνων ἀπεικονίζει, καὶ οὐχ οἱ λεγόμενοι θεοὶ ἐπιφαίνονται, σαφές ἐστιν ἐκ τοῦ Ἰουδαίοις μὴ ἐπιφαίνεσθαι. ἀλλ' ἐρεῖ τις· πῶς οὖν χρηματίζουσι τὰ μέλλοντα προσημαίνοντες; καὶ τοῦτο ψεῦδός ἐστι. δεδόσθω δὲ ἀλήθεια εἶναι, οὔπω τὸ τοιοῦτο θεός ἐστιν· ὅτι καὶ πύθωνες μαντεύονται, ἀλλ' ὑφ' ἡμῶν ὡς δαίμονες ἐκριζούμενοι φυγαδεύονται. ἀλλ' ἐρεῖ τις· ἐνίοις θεραπείας προστάσσουσι. ψεῦδός ἐστι. δεδόσθω δὲ οὕτως ἔχειν, οὔπω τὸ ποιοῦτο θεός ἐστι· καὶ γὰρ οἱ ἰατροὶ ἰῶνται πολλοὺς, καὶ θεοὶ οὔκ εἰσιν.

XX. Μὴ οὖν νομίσητε ὅτι ἡμεῖς ἄλλης φύσεως ὄντες, κατὰ τοῦτο δαίμονας οὐ φοβούμεθα; τῆς γὰρ αὐτῆς ὑμῖν ἐσμὲν φύσεως, ἀλλ' οὐ θρησκείας.

Cyrill. Hieros. Catech. IV. §. 7. περὶ τ. ἀναστ. *ed. Par.* 720. *pag.* 58. Τὸν ἐσταυρωμένον καταγγέλλομεν, καὶ τρέμουσι νῦν δαίμονες. Πολλοὶ κατὰ χρόνους ἐσταυρώθησαν· ἀλλὰ ποίου σταυρωθέντος ἐπίκλησις ἑτέρου ποτὲ τοὺς δαίμονας ἀπήλασε; Μὴ τοίνυν ἐπαισχυνθῶμεν τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ· ἀλλὰ κἂν ἄλλος ἀποκρύπτῃ, σὺ φανερῶς ἐπὶ μετώπῳ σφραγίζου, ἵνα οἱ δαίμονες τὸ σημεῖον ἰδόντες τὸ βασιλικὸν, μακρὰν φύγωσι τρέμοντες.

Gregorius Nyssen. Orat. Catech. cap. XVIII. ed. Paris. 615. *pag.* 506. Τοῖς γὰρ μὴ λίαν ἀντιμαχομένοις πρὸς τὴν ἀλήθειαν, οὐ μικρὰ τῆς θείας ἐπιδημίας ἀπόδειξις, ἡ καὶ πρὸ τῆς μελλούσης ζωῆς ἐν τῷ παρόντι βίῳ φανερωθεῖσα, ἡ διὰ τῶν πραγμάτων αὐτῶν φημὶ μαρτυρία. Τίς γὰρ οὐκ οἶδεν ὅπως πεπλήρωτο κατὰ πᾶν μέρος τῆς οἰκουμένης ἡ τῶν δαίμονων ἀπάτη, διὰ τῆς εἰδωλομανίας τῆς ζωῆς τῶν ἀνθρώπων κατακρατήσασα· ὅπως τοῦτο νόμιμον πᾶσι ταῖς κατὰ τὸν κόσμον ἔθνεσιν ἦν, τὸ θεραπεύειν διὰ τῶν εἰδώλων τοὺς δαίμονας ἐν ταῖς ζωοθυσίαις, καὶ τοῖς ἐπιβωμίοις μιάσμασιν; Ἀρ' οὖ δὲ, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος, ἀπεφάνη ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις, διὰ τῆς ἀνθρωπίνης ἐπιδημήσασα φύσεως, πάντα καπνοῦ δίκην εἰς τὸ μὴ ὂν μετεχώρησεν· ὥστε παύσασθαι μὲν τὰς τῶν χρηστηρίων τε καὶ μαντείων μανίας· ἀναιρεθῆναι δὲ τὰς ἐτησίους πομπὰς, καὶ τὰ δι' αἱμάτων ἐν ταῖς ἑκατόμβαις μολύσματα, ἐν δὲ τοῖς πολλοῖς τῶν ἐθνῶν ἀφανισθῆναι καθόλου βωμούς τε καὶ προπύλαια καὶ τεμένη, καὶ ἀφιδρύματα· καὶ ὅσα ἄλλα τοῖς θεραπευταῖς τῶν δαιμόνων ἐπὶ ἀπάτῃ σφῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἐντυγχανόντων ἐπιτετήδευτο· ὡς ἐν πολλοῖς τῶν τόπων μηδὲ εἰ γέγονε ταῦτά ποτε μνημονεύεσθαι, ἀντεγερθῆναι δὲ κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐπὶ τῷ Χριστοῦ ὀνόματι, ναούς τε καὶ θυσιαστήρια, καὶ τὴν σεμνὴν τε καὶ ἀναίμακτον ἱερωσύνην, καὶ τὴν ὑψηλὴν φιλοσοφίαν, ἔργῳ μᾶλλον ἢ λόγῳ κατορθουμένην, καὶ τῆς σωματικῆς ζωῆς τὴν ὑπεροψίαν, καὶ τοῦ θανάτου τὴν καταφρόνησιν, ἣν οἱ μεταστῆναι τῆς πίστεως παρὰ τῶν τυράννων ἀναγκαζόμενοι φανερῶς ἐπεδείξαντο, ἀντ' οὐδενὸς δεξάμενοι τὰς τοῦ σώματος αἰκίας, καὶ τὴν ἐπὶ θανάτῳ ψῆφον, οὐκ ἂν ὑποστάντες δηλαδὴ ταῦτα, μὴ σαφῆ τε καὶ ἀναμφίβολον τῆς θείας ἐπιδημίας ἔχοντες τὴν ἀπόδειξιν.

Joannes Damascenus Exposit. fidei de Deo et Christo lib. IV. cap. 4. ed. Paris. 712. tom. I. p. 255. Πέπαυται γοῦν ἡ τῶν δαιμόνων θρησκεία, ἡ κτίσις τῷ θείῳ ἡγίασται αἵματι, βωμοὶ καὶ ναοὶ εἰδώλων καθῄρηνται, θεογνωσία πεφύτευται, τριὰς ἡ ὁμοούσιος ἢ ἄκτιστος φύσις λατρεύεται, εἷς Θεὸς ἀληθινὸς, δημιουργὸς τῶν ἁπάντων καὶ κύριος· ἀρεταὶ πολιτεύονται, ἀναστάσεως ἐλπὶς διὰ τῆς Χριστοῦ ἀναστάσεως δεδώρηται, φρίττουσι τοὺς πάλαι ὑποχειρίους ἀνθρώπους οἱ δαίμονες. Καὶ τὸ γε θαυμαστὸν, ὅτι ταῦτα πάντα διὰ σταυροῦ καὶ παθῶν καὶ θανάτου κατώρθωται· εἰς πᾶσαν τὴν γῆν τὸ εὐαγγέλιον τῆς θεογνωσίας κεκήρυκται, οὐ πολέμῳ καὶ ὅπλοις καὶ στρατοπέδοις τοὺς ἐναντίους τροπούμενον· ἀλλ' ὀλίγοι γυμνοὶ, πτωχοὶ καὶ ἀγράμματοι, διωκόμενοι, αἰκιζόμενοι, θανατούμενοι, σταυρωθέντα σαρκὶ, καὶ θανόντα κηρύττοντες, τῶν σοφῶν καὶ δυνατῶν κατεκράτησαν· εἶπετο γὰρ αὐτοῖς τοῦ σταυρωθέντος ἡ παντοδύναμος δύναμις. Ὁ θάνατος ὁ πάλαι φοβερώτατος ἥττηται, καὶ τῆς ζωῆς νῦν ὁ πάλαι στυγητὸς καὶ μισητὸς προκρίνεται. Ταῦτα τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας τὰ κατορθώματα· ταῦτα τῆς αὐτοῦ δυνάμεως τὰ γνωρίσματα.

Uebersicht des Inhaltes.

Seite

Einleitung 1

ERSTER THEIL.

Die vorchristliche Zeit. *Χρόνοι ἀγνοίας. Ἀποκάλυψις ὀργῆς θεοῦ. Τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου.* 9

Erster Abschnitt. Die Menschen vor Christo sind durch den Verlust der ursprünglichen Gotteserkenntnifs allmählig in einen Zustand allgemeiner Sündhaftigkeit gerathen. *Πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι.* 12

Zweyter Abschnitt. Beziehung der Sündhaftigkeit der Menschen auf die Sünde des ersten Menschen, oder von der sogenannten Erbsünde . . . 17

Dritter Abschnitt. Verhältnifs der *ἁμαρτία* zum *νόμος* und *θάνατος* im einzelnen Menschen . 23

A. *Χωρὶς νόμου ἁμαρτία νεκρά* . . . 25

B. *Ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου* . 26

C. *Διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας· ὁ νόμος πνευματικὸς, ἐγὼ δὲ σαρκικός* . . . 27

D. *Ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας, ὁ νόμος* . . 28

E. *Εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν, αὕτη εἰς θάνατον* 30

Vierter Abschnitt. Verhältnifs des *νόμος* zur *δικαιοσύνη* 31

A. *Ὁ νόμος οὐ δύναται ζωοποιῆσαι* . . 31

B. *Ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν, ὑπὸ κατάραν εἰσίν* 37

Fünfter Abschnitt. Endzweck des Gesetzes oder Verhältnifs des *νόμος* zur *πίστις* und *πνεῦμα*. . 59

Sechster Abschnitt. Sehnsucht nach der Erlösung. *Ταλαιπωρία τοῦ ἀνθρώπου. Ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως* 46

ZWEYTER THEIL.

Seite

Das Christenthum. Τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου. Ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης θεοῦ. Ἡ κληρονομία τῆς ἐπαγγελίας 51

Erster Abschnitt. Die Erlösung des einzelnen Menschen. Ἡ ἀπολύτρωσις ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ . . 53

§. 1. Ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς 54

§. 2. Ἡ δικαιοσύνη ἐκ πίστεως 66

§. 3. Τέλος νόμου, Χριστός. Πνεῦμα υἱοθεσίας 81

§. 4. Λοῦτρον παλιγγενεσίας. Ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου 104

§. 5. Πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς 114

§. 6. Ἡ περισσεία τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ 120

Zweyter Abschnitt. Die Gemeinde Gottes. Ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ 123

A. Die Entstehung und Bildung der Gemeinde.

§. 1. Ὁ θεμέλιος κείμενος, Ἰησοῦς Χριστός. Τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου 123

§. 2. Ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ . . 127

§. 3. Ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος. Ἓν σῶμα, πολλὰ μέλη 142

§. 4. Χριστὸς, ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος . . 146

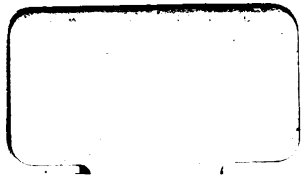
B. Von der Vollendung der Gemeinde.

Ἡ παρουσία τοῦ κυρίου. Ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. Ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ . . 154

Anhang 179

Von demselben Verfasser ist in unserem Verlage erschienen:

COMMENTATIO CRITICA, in qua Evangelium Joannis genuinum esse ex comparatis IV. evangeliorum de coena ultima et de passione Jesu Christi narrationibus ostenditur. Subjunctum est Joannis Philoponi opusculum de paschate pluraque veterum scriptorum fragmenta. 8. M. D. CCC. XXIII.

2562 8

3 2044 073 425 555